العقلانية

ومستقبلها في العالم العربي

الأستاذ الدكتور

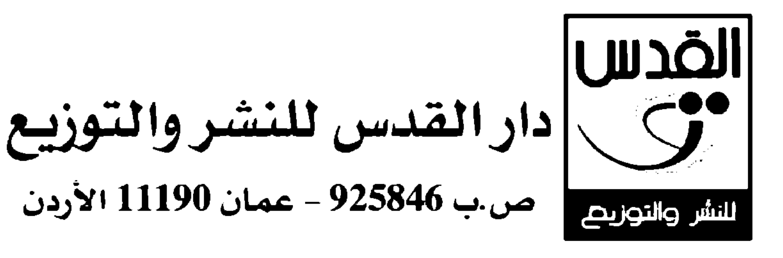
حسام محي الدين الآلوسي

جامعة بغداد



دار القدس للنشر والتوزيع

ص.ب 925846 - عمان 11190 الأردن



- عنوان الكتاب: العقلانية ومستقبلها في العالم العربي
- المؤلف : أ.د. حسام محي الدين الألوسي
- الناشر : دار القدس للنشر والتوزيع
- الطبعة الأولى: 2011م - 1432هـ

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(٢٠١٠/٤/١١٤٨)

١٤٩,٧

الالوسي، حسام محي الدين

العقلانية ومستقبلها في العالم العربي/حسام محي الدين الالوسي.-
عمان: دار القدس للنشر والتوزيع، ٢٠١٠

( ) ص.

ر.إ.: ٢٠١٠/٤/١١٤٨

الواصفات: العقلانية//مدارس علم النفس//علم النفس//

■ يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعتبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

المقدمـــة

يحتاج المجتمع العربي في مطلع القرن الجديد إلى عملية تغيير إرادي عقلاني فاعل، بحيث يشمل ذلك التغيير أساليب التفكير والسلوك والقيم، وإيجاد مكانة للفرد في المجتمع من أجل بناء نهضة عربية شاملة بمنطق عقلاني جاد .

إن العقلانية لم تكن لتعني منظومة مبادىء فلسفية مجردة، ولا إرادة سيطرة على الطبيعة والإنسان فحسب، إنها حولت العقل عند المفكر السياسي الديني والأخلاقي والفلسفي إلى نظرة مغايرة لما كان يقال عن الإنسان والدين والدولة في الوطن العربي.

ومن هنا فإننا نتطلع إلى نظرة جديدة تقاوم التسلط، ليس بموجب تناغمها وتناسقها مع مبادىء منطقية، وإنما عملاً بمضمون قيمي إنساني يحمي إذا ما تحرر الإنسان الفرد والمجتمع من الإستبداد الذي تحكم فيهما .

1

وقد جاء هذا الكتاب "العقلانية ومستقبلها في العالم العربي" للدكتور حسام الآلوسي مثالاً رائداً في التحليل الفكري والفلسفي للعقل العربي في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ أمتنا العربية في مواجهة العولمة وغطرسة القطب الواحد. حيث تناول بالتحليل مباحث هذا الكتاب في فلسفة وإشكاليات الفكر العربي وطرق معالجتها، فقد جاء في بحثه "إشكالية العقلانية في الفكر العربي" والتي أخضعها إلى مسلمات ثلاث، الأولى أنه لا توجد عقلانية مطلقة غير منتمية إلى واقع وغير محددة بزمن وأحداث وظروف. بل إن "العقلانية" هي دائماً عقلانية معاشة ومكونة تاريخياً .

والمسلمة الثانية أن "عقلانيتنا" المكونة تاريخياً والمعاشة إلى اليوم ومهما كانت في أعلى مستوياتها، هي عقلانية مختلفة عن الدين في المنهج، وربما في جزئيات من الطروح الدينية، إلا أنها في المضامين والموضوعات تكاد تكون واحدة. وأن هذه

العقلانية لاهوتية مثالية، روحية وثوقية مطلقية .

والمسلمة الثالثة، إن العقلانية العربية الإسلامية قد كونت عبر التاريخ بنية عضوية متماسكة ذات سمات وخصائص قوية مستمرة الوجود .

واستعرض الآلوسي النشأة التاريخية لتكون العقلانية العربية وإلى اليوم وتوصل إلى وجوب إشتراطات لها - وهي أن تكون عقلانية تكاملية تعددية . ذات مستويات مختلفة ورؤى تعددية وفكرية في جو تعايشي حواري تتساوى فيه الفرص .

وخلص في هذا المبحث إلى ضرورة الإلتفات إلى حقيقة الصراع الدائر اليوم، وهو ليس صراعاً فكرياً دينياً في الأساس، بل هو صراع إقتصادي استعماري .

وتناول الدكتور الآلوسي بالتحليل "الفلسفة في الفكر العربي المعاصر" من خلال عرض لتاريخ الحركة الفلسفية العربية وتطورها، بإيراد أهم الإتجاهات حول أصالتها أو عدم أصالتها، وخلص إلى وجود فلسفة عربية، كما أن الساحة الفلسفية العربية تشهد وجود عدد كبير من المحتكمين إلى العقل والعلم والتجريبية، وما شئت من فلسفات تقوم على العقلانية والسببية والحتمية. وأنه بالإمكان الوصول إلى إبداع فلسفي عربي حديث، لا يقبل الشك والتردد، متى توفرت الظروف الكافية، وهذه الفترة قطعت أشواطاً لا بأس بها للآن .

أما في موضوع البنية والعلاقة فقد خلص إلى أن البنية وليس العنصر البسيط هو الأساس، وأن البنية أو الكل هو شيء أكبر من مجموع عناصره وأن للكل أولوية على الجزء، وللبنية أولوية على العنصر، وأنه لا عنصر يستطيع لوحده إحتواء الكل، وأن التحليل والجمع يفقدنا المعرفة بالأشياء، وبدلاً من ذلك يجب الإنطلاق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة وغير القابلة للتحليل .

وتناول الدكتور الآلوسي موضوع الاستشراق في بحثين البحث الأول ويحتل المبحث الثاني من الكتاب تناول صورة الاستشراق القديم والجديد، متناولاً بالدرجة الأولى موقف ادوارد سعيد وردد كثيرين عليه واهمهم نديم البيطار ورودنسون. وفي المبحث الثاني عن الاستشراق ويتناول ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه. ويحتل المبحث الخامس من هذا الكتاب دارسين كثر ضد ومع الاستشراق، وهذا وذاك يعطي معلومات وتحليلات قيمة وشمولية وكافية عن حركة الاستشراق ما لها وما عليها، مع

نقد لمشروع "الاستغراب" لحسن حنفي، واستعرض في بحثه جميع أفكار وآراء الكتاب العرب والأجانب الذين كتبوا في هذا الموضوع، وبين بالتحليل وجهات نظرهم على اختلافها وأوضح أننا قد استفدنا من الاستشراق، وفي المقابل فإن المستشرقين استفادوا بإطلاعهم على فكرنا وتراثنا وحضارتنا ونقلوا عنا الكثير. فالعقل العربي هو مجموع كل النشاطات والمذاهب والتلونات في كل الميادين، ميدان العقيدة واللاهوت والفلسفة والتصوف والفقه والنحو واللغة والعلوم الموضوعية، وهو منتج كل العلوم الهائلة كماً ونوعاً .

وأوضح المؤلف أن هذا العقل الكلاسيكي، سواء فترة ازدهاره أو بعدها إلى مطلع النهضة العربية الحديثة، قد أدى دوره كاملاً ضمن مرحلته عالمياً، وضمن ظروف المجتمعات والإنسان آنذاك. وضمن وضع الإنسان الإجتماعي والمعرفي والتكنولوجي الآن. يكفي أن نقارن ما له وما لنا، ما كان هو عليه وما قدمه وما نحن عليه الآن. دوره القياسي بالنسبة للحضارة البشرية في زمانه، ودورنا الآن أمام الحضارة الغربية والمعاصرة لنعرف فرق ما بيننا وبين سلفنا .

ولبناء نهضتنا العربية المعاصرة فنحن بحاجة إلى معرفة الفكر الغربي ليس المعاصر فقط، بل وفكر النهضة الأوروبية وما بينهما، إن الفكر الغربي غني متعدد الجوانب وقد خاض صراعات لإثبات وجوده من أشكال التفكير السائدة في عصر النهضة، بتعدد المناهج وتعدد الارتكاز على وسائل معرفية مختلفة، وتأثرت المناهج الفلسفية بحركة العلم. إذن نحن بحاجة إلى معرفة كل هذا وبأدق التفاصيل وفي شتى المجالات من أجل الوصول إلى إبداع فلسفي عربي، عقلاني علمي، إنساني عارف بشعاب الطريق يكره التعصب ويحترم الحقيقة .

فتحي غنيم

1

المبحث الأول

إشكالية العقلانية في الفكر العربي

ينطلق هذا البحث من مسلمات لدى الباحث:

المسلمة الأولى مفادها أنه لا توجد "عقلانية" مطلقة، وغير منتمية إلى واقع، وغير محددة بزمن وأحداث وظروف. "العقلانية" هي دائماً عقلانية معاشة ومكونة تأريخيا، وإن كان بالإمكان إعطاء "تحديد" أو "تعريف" أقصى لمعنى العقلانية نظرياً، أي على مستوى المثال والنموذج والخاصة أو الخصائص الأساسية للعقلانية. وهذا يتطلب منا توضيح ظروف وتأريخ وعوامل ومظاهر "العقلانية" العربية. ومن جهة أخرى يتطلب إعطاء صورة نموذجية نظرية أو تعريفية للمقصود بالعقلانية بلا حدود، والذي على أساسها يمكن قياس مدى التطابق والحضور في أي عقلانية تأريخية معاشة، مشخصة في الواقع، وليس على مستوى التعريف فقط. ومن ثم محاولة التعرّف على أسباب عدم التطابق بين هذه العقلانية المموقعة وبين تلك العقلانية "الانموذج"، وفيما إذا كان بالإمكان إحداث تغيير في الأولى الواقعية للإقتراب من العقلانية الانموذج، وحتى ما إذا كان ثمة داع لمثل هذه المحاولة .

والمسلمة الثانية، وهي من مثل وضع العربة قبل الحصان بالنسبة للمستمع والقارىء، ولكنها

ليست كذلك بالنسبة للباحث لأنها محصلة في ذهنه في نهاية النظر والبحث، وليس كمسلمة إبتداء. ولكن ضرورة وضع الأمور بشكل واضح لصالح المستمع والقارىء إبتداء يعمد الباحث إلى استباق نتائج بحثه بالقول أنه وصل إلى مسلمة هي أن "عقلانيتنا" المكوّنة تأريخياً والمعاشة إلى اليوم هي عقلانية مهما كانت في أعلى مستوياتها - حيث لها صور ومستويات عديدة - أقول مهما كانت في أعلى صورها هي عقلانية مختلفة عن الدين في المنهج، وربما في جزئيات من الطروح الدينية، إلا أنها في المضامين والموضوعات تكاد تكون واحدة مشتركة، وإن هذه العقلانية حتى في أرفع مستوياتها اقتراباً من "العقل" ومن الأنموذج، هي عقلانية لاهوتية مثالية، روحية، وثوقية ومطلقية [1] .

والمسلمة الثالثة إنَّ تكوّن العقلانية العربية الإسلامية - نسبة إلى خيمة الحضارة الإسلامية عموماً بما فيها الدين الإسلامي إن هذا التكون عبر التأريخ كوّن "بنية" عضوية متماسكة ذات سمات وخصائص قوية مستمرة الوجود، بحيث يبدو "العقل" العربي أسير قمقمها، وبحيث يبدو من الصعب جداً إدخال عناصر تغيير وجدّة فيها في الخطوط والسمات الكبرى لها. ويرى الباحث أن هذا الوضع البنائي الرصين الممتنع إختراقه، لا يجب أن يكون مثبطاً لنا عن المحاولة باستمرار لتهيئة الظروف لتغييره بما يتماشى مع الحاضر والمستقبل، ومع آفاق التفكير الإنساني البشري في أعلى مستوياته برغم ما سنذكر من صعوبات عديدة .

معنى أن عقلانيتنا المكوّنة تأريخياً هي عقلانية لاهوتية :

يمكن توضيح ذلك إذا قارنا هذه العقلانية بالعقلانية اليونانية منذ القرن السادس ق.م، والذي يعتبره المؤرخون الغربيون بداية للفلسفة اليونانية، وللفلسفة عامة، ونحن لا نوافق

---

(1) كثيرون يؤكدون هذه الطبيعة اللاهوتية وهيمنتها مما يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها التنويري غائبة أو حاضرة بصورة موقف يسعى لتبرير مشروعيته، ويرى البعض أن انقطاع الممارسة الفلسفية لمدة طويلة، بسبب ظروف منها معاداة وفتاوى ضدها مثل فتوى إبن الصلاح. تحتم حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن وبين القيم التي حملها الغرب. انظر : طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر. للدكتور كمال عبداللطيف، ضمن كتاب "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، المطبوع سنة 1985، ص 205، والذي يضم اعمال المؤتمر الفلسفي العربي الأول بعمان - الأردن 1983، وانظر قريباً من ذلك: أديب نايف، بحثه "دراستنا الاكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة، ضمن نفس الكتاب أعلاه، ص 156 فما بعد .

عليه، لكن ليس هذا مكان توضيح هذه النقطة [1] أقول يمكن توضيح العنوان أعلاه إذا قارنا "عقلانيتنا" هذه بالعقلانية اليونانية، في الأخيرة لا توجد مشكلة نصّ مقدس ولا توجد مشكلة توفيق، ولا مشكلة صراع بين نقل وعقل، الانسان وحده يشرّع لنفسه في كل مجالات الحياة والفكر [2] لا يعني هذا إنفصال الفلسفة اليونانية عن الإتجاهات المثالية أو اللاهوتية، فهذا واضح عند سقراط وافلاطون وأرسطو وأفلوطين، وهم كبار فلاسفة ومدارس اليونان، إنما المقصود أن نسبة الضغط على العقل تكاد تكون معدومة، مقارنة بما حصل في المسيحية في القرون الوسيطة، لوجود سلطة دينية مركزية (وهي البابوية) ونص ديني، ومرجعية دينية. وربما تكون الحالة قريبة من ذلك مع فارق في الدرجة لا النوع أيضاً إذا قارنا آليات وظروف الفلسفة اليونانية بظروف وآليات الفكر الفلسفي الإسلامي إلى اليوم.

من المستحسن هنا أن نوضح الفروق الأساسية بين الطرح الديني، أي ديني سماوي والطرح الفلسفي، العقلي.

يمكن التعرّف على طبيعة الطرح الديني أو طرح الكتب المقدسة، والطرح العقلي الفلسفي بجملة ملاحظات وأساسيات، وستفيدنا هذه في رسم حدود عطائنا الفكري، كلاماً وفلسفة وتصوفاً، منذ ظهور الحركة الفكرية في عصورها الإسلامية الأولى. لكن المقارنة الآن هي لا تخص العقل العربي في مقابل الدين الإسلامي، بل العقل أو الفلسفة في مقابل الدين عموماً على أساس نظري تعريفي [3].

الملاحظة الأولى: تماثل أو تقارب الموضوعات التي عالجتها الفلسفة خلال أهم فترات تأريخها مع الموضوعات الرئيسة للعقيدة الدينية، مثل أصل الكون ونشأته وصلته بالله، وغاية الإنسان ومركزه فيه، وحياة الإنسان الخلقية، ونسبية أو مطلقية القيم، ومصير الإنسان بعد الموت، ومع هذا التماثل كان الصراع قوياً ومستمراً بينهما، فلماذا حصل ذلك

(1) حول رفض ابتداء الفلسفة باليونان، وكذلك العلم النظري انظر: كتابنا: من الميثولوجيا إلى الفلسفة، بطبعاته الثلاث، الكويت 1973، لبنان - بيروت 1980، ودار الشؤون الثقافية بغداد 1986، الفصل الأول والخامس. كتابنا: الفلسفة اليونانية قبل أرسطو - وزارة التعليم العالي - بغداد 1990، ص 11 - 16.

(2) انظر: ج. بيوري: حرية الفكر، ترجمة محمد عبدالعزيز اسحاق، القاهرة (بلا تأريخ)، الفصل الثالث، ص 37 فما بعد، وديوارنت: قصة الحضارة، ج6، ص 249، الترجمة العربية لمحمد بدران وكتابنا: من الميثولوجيا - السابق - ص 180، طبعة بيروت 1980، حيث أشرنا هذه المصادر، وآراء سانت هلير ولفنجستون، وتوفيق الطويل، المماثلة ص 181.

(3) حول مزيد تفصيل عن هذه الخصائص والفروق، فؤاد زكريا: الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، اعلاه، الفصل الثاني كله من ص 43 - 69.

1

إذا كانت الموضوعات غالباً مشتركة بين الدين والفلسفة إلى حد كبير خصوصاً في الفلسفات المثالية الروحية، كما عندنا عبر تأريخنا كله، ومع ذلك وصل الصراع بين الإيمان أو الدين والعقل أو الفلسفة [1] في بعض الأحيان وعند البعض إلى وضع الإيمان في مقابل كل ما هو عقلي ومقابل كل فلسفة [2] حتى لو كان علم الكلام وهو دفاع عقلي عن المسلمات الدينية، كما هو واضح من تعريفه ومنهجه وغايته [3] .

الملاحظة الثانية : العلاقة بين الدين والفلسفة لها تأريخ طويل ومعقد، ويبدو على ضوئه وعلى ضوء الملاحظة الأولى أن سبب التصادم يعود إلى الإختلاف في المنهج أكثر منه خلافاً في المحتوى والمضمون .

فما هي نقاط الإختلاف في منهج كليهما : "المنهج في التفكير الفلسفي نقدي" في حين أن منهج التفكير الديني "إيماني" . إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة ولا تعترف إلا بما يصمد لإختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ "التسليم" ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هو أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة [4] وبعض المعتقدات الدينية، الأسرار السبعة في الدين المسيحي مثلاً تستمد قوتها من سريتها وغموضها وعدم إمكان تفسيرها عقلياً، بإعتراف كبار رجال اللاهوت الدينيين من مسيحيين وسواهم [5] .

---

(1) للتفاصيل انظر : ج. بيوري - السابق - كله، وكذلك توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، 1958، ص 53 - 55، والكتاب كله، ومحمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة، دار المعارف - القاهرة 1959، الكتاب كله .

(2) توفيق سلوم : أفكار منهجية حول المسألة التراثية، ضمن ملف : الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، أعمال مؤتمر الفلسفة الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988، ص 419 - 420 حيث يعرض لآراء كثير من القدامى المسلمين حرموا الفلسفة أو هاجموها مثل الخوارزمي والشهرزوري والمقدسي وابن الجوزي مع مصادرهم كاملة، ونصوص من أقوالهم .

(3) حول تعاريف لعلم الكلام عند القدماء في هذا السياق، انظر كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1992، فصل (2) بواكير نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، مدلول علم الكلام، ص 52 - 63 .

(4) فؤاد زكريا - السابق - ص 43 - 45 .

(5) حول هذه الأسرار السبعة، ومنها التجسّد انظر بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى، مجلة كلية الآداب والتربية، الكويت، العدد الثاني 1972، ص 129 ومصادرها، كذلك ص 137 حول قول توما الأكويني عن التجسّد أنه من الأسرار السبعة التي لا يمكن فهمها بالعقل، وقول دنس سكوت باستحالة إثبات خلود النفس، ووجود الله بالعقل إثباتاً قاطعاً، وانظر آراء اللاهوتيين المسيحيين حول الأسرار السبعة، كتاب فوريه: التجسّد، ترجمة لويس ابادير، 1962، الفصل الخامس والسابع، وكذلك ديورانت : قصة الحضارة، ج11، الترجمة العربية ص 232 وما بعد، وقد فصلنا ذلك في كتاب - مخطوط - لنا عن : الفلسفة الوسيطة، القسم السابع، ص 21 ، بعنوان : المسيحية وبواكيرها اللاهوتية الأولى .

كما أن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق. العقل والفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء في حين أن رجل الدين حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح لهذه المناقشة إلا في حدود معينة لكي لا تصل إلى المعتقدات الأساسية، وإذن فكل من الفيلسوف ورجل الدين يقف على أرض مختلفة، ويبدو أن أسس الحوار الأولى بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أساس صلب، وليس إصرار الفيلسوف على أن يخضع كل شيء وكل المعتقدات لإختبار العقل من أجل هدم هذه العقائد، بل هو يفعل ذلك تمسكاً بمنهجه الخاص وسيراً مع الإتساق العقلي، ولو وصلت المناقشة إلى تأييد تلك المعتقدات الدينية قبلها ولم يعترض عليها، أي لأنه "اقتنع بها" لا لأنه "سلّم بها". وكذلك فإن رجل الدين حين يرفض جعل المنطق أساساً لإيمانه أو رفض معتقده على أساسه، فإنه لا يفعل ذلك كرهاً بالعقل أو المنطق، فهو يستخدمها في مجالات حياته الأخرى لكنه يريد أن يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للنقاش والتدقيق والتشكيك، إلا عند الحاجة القصوى ويترتب على هذا أن الفلسفة في الغالب تغلّب جانب العقل، في حين أن الدين يغلب جانب الإيمان والعاطفة والشعور والوجدان.

والفلسفة بشرية إنسانية المصدر، بينما الدين السماوي على الأقل وحي إلهي. كما أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة المطلقة الواحدة، فهو وحده يملك الحقيقة وحتى الأديان الأخرى التي تشاركه هي خطوات ناقصة أو مُغيرة مُبدَّلة، أو أنها لا تعبر عن المطلوب كما يجب، بينما تفترض الفلسفة مقدماً تعدد الآراء وتقبّل الرأي والمناقشة. وترى في ذلك إثراء للعقل واقتراباً من الحقيقة، بينما يرى الدين في الرأي الآخر المخالف أساساً زندقة وكفراً ومروقاً. والمناقشات في الدين ربما يسمح بها في الفروع دون الأصول، ومنع المناقشة في الأصول واعتبارها كفراً، ومن ثم تناول ضروب التحريم المعنوي والمادي، كما حصل في أوربا القرون الوسطى حتى في أمور بسيطة وجزئية جداً وقابلة للتبدّل والمعاينة والمشاهدة. وهو أمر خيّم على واقعنا الفكري في العصور المتأخرة، ويتجه نحو القوة في العقود الأخيرة، أحياناً من قبل حكومات وأحياناً من قبل جماعات وصل معها الأمر إلى استحلال دم مخالفيها وتكفيرهم. وهكذا يبدو أن وصول الأمور أو الصراع بين العقل والدين إلى هذا الحد وهو في الواقع صراع بين بشر من الطرفين - كاف وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساسي وأعني به التكافؤ. كما يؤدي مثل هذا النوع من الصراع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة، وعلى أرضها هي، ذلك أنها تحت ظل هذا الواقع تفترض أن أي مناقشة يجب ألا تنتهي إلى رفض أي مبدأ ديني أساسي.

1

إن رجل الدين بما في ذلك المفكر الديني "المتكلم" مثلاً يختلف عن الفيلسوف العقلي منطلقاً، ومنهجاً، وهدفاً، حتى لو عالجا موضوعاً واحداً . ينطلق رجل الدين واللاهوتي الديني من مسلمات دينية كبرى، ووسيلته النص الديني، وهدفه المطابقة مع عقيدته أو الدفاع عنها في أحوال وجود ما يُخل أو من يُخل بعقيدته أما الفيلسوف فيبدأ من أرضه الخاصة. الخطاب الفلسفي "لوغوس ذاته" لدرجة أنه يمكن القول أنه يبدأ بلا مسلمات، إلا ما يُمليه عليه عقله وثقافته المتعددة، بما فيها في حالات كثيرة وغالبة، العقائد الدينية في زمانه وفي بيئته الوطنية والقومية. أما وسيلته أي الفيلسوف فهو العقل لا النص الديني أو الروحي، والنقاش لا التسليم. أما غايته فالفيلسوف مهمته نشدان الحقيقة والسير وراء ما يوصله إليه البحث أياً كانت النتيجة، حتى لو كانت أشد ما تكون مخالفة لعرف أو عقيدة. التفكير الفلسفي غايته الوصول إلى الحقيقة، بينما هي في التفكير الديني موجودة إبتداء .

ويمكن أن نضيف أن الفكر الفلسفي تأريخي، متفاعل تفاعلاً حتمياً مع التأريخ سواء تقدّم عليه أو عاصره أو لحق به، أما التوجه الديني فهو خارج التأريخ والزمان، ذلك أنه يستند إلى الوحي ويلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التأريخي في أسسه الكبرى وعقائده الأساس [1] .

النشأة التأريخية لتكوّن العقلانية العربية إلى اليوم [2] :

والآن وبرغم هذا العنوان الواسع المخيف، لابد من رسم الخطوط الواسعة لمنشأ العقلانية في فكرنا العربي إلى اليوم أو إلى عصر النهضة العربية، وأفضل أن أقول الآن "عقلانية" بدلاً من عقلانيات مع أننا سنؤشر في مرحلة لاحقة تنوعاتها، ذلك أنه يوجد قاسم مشترك يشمل كل هذه العقلانيات وهو كونها عقلانية لاهوتية وبشكل أوسع : مثالية روحية، لا مادية، وهذا إستباق للأمور ذلك أن المطلوب في هذه الخطوة الثانية، إعطاء نبذة واسعة جداً عن منشأ وتأريخ العقلانية العربية الإسلامية بمظاهرها الثلاث من كلام وفلسفة وتصوف، لغرض تبين طبيعة هذه العقلانية، ومن ثم مقارنتها بخصائص العقلانية الأنموذج والنظرية التي سبق تعداد خصائصها .

جاء الدين الإسلامي وأخص القرآن الكريم بمواقف تتعلق بالجانب النظري العقيدي أو

---

(1) كمال عبداللطيف - السابق، ص 203 - 204 .

(2) أحسن التفاصيل والمصادر، كتابنا : دراسات - السابق - نفس الفصل .

قل الفكري في المشاكل الكبرى التي تواجه الإنسان، وتتطلب منه حلاً أو حلولاً، مثل إيجاد الله لهذا الكون، وصفات هذا الإله، وصلته بالكون، إيجاداً وتنظيماً، ومركز الانسان، وحريته ومسؤوليته، وقيمه وأخلاقياته، ومصيره بعد الموت .

والخاصية الكبرى أن القرآن الكريم يحدّد تحديداً واضحاً لا لبس فيه أموراً كبرى مثل الإقرار بوحدانية الله، وبأنه موجد الكون، وارسال الرسل، ووجود عالم ما بعد الموت، وإعطاء قيمة خاصة للإنسان من بين الموجودات. بينما ترك التحديد بحضور عدد كبير من النصوص (الآيات) حول مسائل جزئية أو قُل أضيق نطاقاً من تلك [1]، وهذه الآيات تحمل بحسب الظاهر وجهات نظر متعددة، وعند أخذها منفردة مجزءة، وهكذا اختلفت الآراء وتعددت المواقف داخل صفوف المدافعين عن الدين من متكلمين بكل فرقهم ومن فقهاء ورجال حديث وحتى المؤرخين واللغويين .

هذا هو العامل الداخلي (نصوص القرآن الكريم) والذي يضاف إليه ظهور مشكلات سياسية وفكرية معاً. ويمكن القول أن "علم الكلام" يعتبر المظهر الأوضح والأكثر أهلية لمعالجة المسائل النظرية التي جاء بها القرآن الكريم، وكذلك في مواقف علم الكلام من المسائل السياسية الأخرى .

وبرغم تعدّد مذاهب المتكلمين ووجود تباين في موقفهم من النص الديني، وفي قبول التأويل بحدود، أو الإمعان في التأويل، أو رفض التأويل كلياً، فإن علم الكلام لم يكن يتعدى الدفاع عن العقائد الإيمانية والمسلمات الدينية الكبرى بالأدلة العقلية ولم تكن مهمته إنشاء فلسفات من مواقع مستقلة تماماً عن النص أو عن المسلمات الدينية. إن منهجه وهو تأويل النص والتمسك بالمسلمات والإجتهاد حول الجزئيات. وكذلك غايته، وهي الدفاع عن الدين، وليس الوصول إلى الحقيقة أياً تكن وأياً يوصل إليها العقل، هما دلالتان على أبعاد أفقه العقلي ودرجة إعتماده على العقل كسلطة وحيدة ومطلقة في الإحتكام والإنطلاق والغاية، وفعلاً فإن جميع مذاهب المتكلمين سواء المتمسكون بالنصوص منهم أو المسرفون في التأويل، وسواء كانت الإشارة إلى المذهب الحنبلي أو المعتزلي أو الأشعري أو ما بين هؤلاء واولئك فإن الجميع متفقون في أخذهم بالمسلمات الدينية والدفاع عنها وتأكيدها مع تفاوت في درجة العقلنة والتأويل [2] .

(1) لويس ماسنيون، عن كتاب محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة - القاهرة 1958، ص 45 فما بعد، وص 52 - 64، وكتابنا : دراسات - السابق - ص 90 .

(2)في هذا الصدد نقول أن هذا الحكم يشمل المعتزلة برغم ما أشيع من أنهم "أحرار الفكر في الإسلام" منذ شتاينر، ومن بعده .

وبعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة التي وجد المأمون نفسه مضطراً إليها ليس بسبب حُلمه بأرسطو، بل لوجود حاجة حقيقية، ووجود صراع فكري، ووجود تيارات من خارج الإسلام، سواء من لاهوتي المسيحية واليهودية والأديان الأخرى الوثنية والمجوسية والصابئية ووجود ممثلين للثقافات اليونانية والهندية متمركزة في عدة مراكز ثقافية [1] قبل الإسلام وبعده في جنديسابور ونصيبين والرها وإنطاكية وحرّان والإسكندرية. وكانت الترجمة أول الأمر تقتصر على ما له حاجة عملية كالطب والحساب والهندسة والفلك وعلى نطاق فردي وليس رسمياً حتى في الزمن الأموي وزمن المنصور والرشيد، أقول بعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة زمن المأمون وما بعده لوجود حاجات عملية وأخرى فكرية (مثلاً الوقوف موقفاً مستنداً على العقل ضد الغنوص الفارسي والشرقي) [2]. ولوجود حاجة إلى المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية، والعلوم اليونانية، أقول لكل هذا ظهر إتجاه آخر فكري يتمثل فيمن اسماهم مؤرخونا القدامى "فلاسفة الإسلام" وكانوا يطلقون اسم فلسفة إسلامية على هؤلاء ابتداء بالكندي وصولاً إلى ابن رشد ومن بعده. وتعدّدت المدارس الفلسفية هنا في تقديم حلول للمشكلات الفكرية وهي في الغالب نفس الموضوعات والمشكلات التي يتعامل معها الفكر الديني والكلامي، بحيث لم يكن الاختلاف بينهما في الموضوعات عالياً، وكنا أوضحنا منهج المتكلم ورجل الدين، فما هو منهج الفيلسوف الإسلامي ومنطلقه وغايته ؟

من الناحية الإفتراضية وبحسب التعريف الذي قدمناه للتفكير الفلسفي العقلي كان لازماً أن يكون منطلق هؤلاء الفلاسفة منطلقاً عقلياً مستقلاً ومن مسلمات عقلية خالصة، وللوصول إلى أية غاية يسلّم البحث والعقل إليها، لكن ما حصل هو أن الجو الديني للإسلام، وبحدود أضيق للمسيحية واليهودية، وهيمنة القوى الدينية، ولكون أن معظم التأثير اليوناني المترجم هو من مدارس فلسفية يونانية مثالية وروحية وعبر إلى لغتنا بواسطة مترجمين متدينين بالمسيحية عموماً، ولأن الفلاسفة كانوا في ضيافة أولي الأمر وهم ممثلون

---

(1) أحسن بيان لهذه المراكز الثقافية اليونانية - الهلينية، إسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي، دار الكتاب العربي بدون (بلا تاريخ) ص 9 - 21، وحول عشرات المصادر الأخرى عن هذه المراكز وحركة الترجمة، كتابنا : دراسات - السابق - ص 92 فما بعد، خصوصاً ص 100 - 102 .

(2) هذا ما أشار إليه بتفصيل (كارل هينرش بكر) في بحثه "تراث الأوائل في الشرق والغرب" المقالة الأولى ضمن "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية" ترجمة عبدالرحمن بدوي مع بحوث أخرى، القاهرة 1940، والتفاصيل كتابنا : دراسات - السابق - ص 99، حول آراء أخرى مماثلة وكذلك بحثنا : الغنوصية، مجلة كلية الشريعة، العدد الثاني، بغداد 1966 .

للسلطتين الدينية والدنيوية معاً، وهم حماة الإسلام والمسلمين وكذلك لأن منهج التأويل هو الجسر الذي عبر منه الاجتهاد الشخصي والعقل إلى النص الديني، وبسبب روح المرحلة التي يجتازها الفكر البشري آنذاك إلى مطلع عصر النهضة الأوروبية وهي مرحلة دينية ميتافيزيقية [1] بحكم الكثير من مؤرخي الحضارة وفلاسفة التأريخ، وبسبب عوامل أخرى كثيرة لا يمكن تفصيلها في هذه العجالة، وأهمها قوة المواقف الدينية المحافظة من أهل الحديث ورجال الفقه والجناح السلفي النصّي من المتكلمين، نجد أن ما يُسمى فكر فلاسفة الإسلام لم يبتعد كثيراً عن السمة التي نجدها عند المتكلمين من حيث النتائج والتأسيسات إلا من ناحية المنهج، إن المذاهب الفلسفية التي قدمها هذا الفكر الفلسفي للمشكلات الفلسفية تتصف بصفة كلية شاملة هي أنها مذاهب روحية أو مثالية، أو قل لاهوتية، وليس من بينها موقف واحد مادي بالمعنى الكامل للمذهب المادي، وفي عديد كتبي قلت وأكرر أنه لا يوجد بين فلاسفتنا فيلسوف مادي واحد [2] . واقصد بفيلسوف مادي : فيلسوف يضع المادة كأصل للكون، مبطلاً وجود إله أو مدّبر له. هذا هو التعريف الأعم والفلسفي (وليس الديني) للمادي. وهذا المذهب المادي لا يشمل منكرين للأديان كالمعري وابن الريوندي. وربما الرازي الطبيب، فهم ليسوا ماديين لأنهم يقولون بإله، كما أن هذا المذهب المادي لا يشمل فلاسفة يقولون بقدم العالم بالزمان مثل كل الفيضيين وصوفيين إشراقيين، طالما أنهم يقولون أن العالم ممكن الوجود بذاته وأن له مفيضاً وموجداً ومانحاً هو الله الواجب الوجود، أي أن العالم محدث عندهم بذاته ووجوده وكيانه رغم أن الإيجاد ليس له بداية لأنه فعل الله وفعل الله دائم مثله. كما أن هذا البعد عن المذهب المادي يشمل الرازي الطبيب مع أنه يقول بأن الله صانع صنع العالم من مادة أزلية، بل وحتى ابن رشد يبتعد عن المذهب المادي - شأنه شأن أرسطو - طالما أنه يقول بأن العالم يتحرك بمحَرك لا يتحرك هو لله يعطي العالم نظامه وحركته [3] . وقد لاحظ ابن رشد وهو يرد على الغزالي (حيث

(1) مثلاً حسب تقسيمات أوكست كونت المعروفة بالمراحل الثلاث، الميثولوجية، والميتافيزيقية، أو اللاهوتية، والعلمية أو الوضعية، انظر : ليفي بريل : فلسفة أوكست كونت. الترجمة العربية، حيث يوجد تفصيل مطول لهذه المراحل وكذلك تقسيمات هوبهوز، وسان سيمون، وفيكو، انظر التفاصيل كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت 1989، ص 55 فما بعد، خصوصاً هوامش ص (57) .

(2) مثال ذلك كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ثلاث طبعات، بغداد 1967، بيروت 1980، ثم بغداد 1986، (المقدمة). وكذلك في كتابنا : دراسات ص 106 - 107، وفي بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل دورية آفاق عربية، عدد (12) سنة 1982، بعنوان "الفلسفة والثقافة"، وغيرها .

(3) انظر : حول المذاهب اليونانية والإسلامية في أصل العالم، بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود، السابق .

1

أن الغزالي كأشعري في كتاب تهافت الفلاسفة وليس في كتبه الخاصة كفّر الفلاسفة بقولهم بقدم العالم) [1] أقول لاحظ ابن رشد وهو يلوم الغزالي : إن المذاهب في أصل العالم لا تبتعد كل هذا التباعد الذي يصوره الغزالي، ذلك أنهم هم والمتكلمون متفقون على أن للعالم ككل موجداً ومحدثاً. وهم ثانياً متفقون على أن كل جزئي مثل هذه الشجرة أو زيد من الناس حادث له زمن منه ابتداء وآخر عنده ينتهي أي الجزئي حادث، بقي شيء ثالث فيه يختلف المتكلم عن الفيلسوف الإسلامي وهو : متى أوجد الله العالم ككل ؟ المتكلم يوجب أنه كان الله وحده وأن العالم وجد في وقت وزمان له ابتداء، والفيلسوف الفيضي يوجب أن العالم أوجده الله مع وجوده، والإثنان لهما مبررات لقوليهما، هي ما يليق الله، وكيف يكون الفعل الآلهي والوجود الآلهي والإرادة الآلهية، ولا تعلّق للأمر بالدفاع عن قدم المادة، والمذهب المادي إطلاقاً [2]. ويقدّم إبن طفيل شبيه قول ابن رشد، عندما لاحظ أن الخلاف بين القائلين بقدم الفعل الآلهي هو خلاف لا أهمية له، طالما أن الفريقين يثبتان وجود موجد للكون [3] .

كذلك يمكن الإشارة إلى أن الغزالي في كتبه الخاصة والتفصيلية مثل إحياء علوم الدين ومشكاة الأنوار والمراتب العقلية وجواهر القرآن وكتبه المضنونة ومعارج القدس وسواها يعتبر جميع الطالبين المسلمين من متكلمين مجّسمة وأشاعرة ومعتزلة، ومن فلاسفة ومن صوفية وواصلين وبرهانيين ليس سوى مراتب متدرجة ومستويات متصاعدة في فهم الله تعالى وصلته بالعالم، وليس أنهم مواقف متضادة إلا إذا نظرنا إليهم دون اعتبار لتباين الخطاب والمخاطبين، من عوام وأوساط وخاصة الخاصة، فهم مثل ثمرة لها لب ولب اللب وقشر وقشر القشر، أو هم مثل نور تحيطه أنوار وظلمات بمقدار الإبتعاد عن مركز النور [4] .

ماذا يعني كل هذا سواء حكم ابن رشد أو ابن طفيل أو الغزالي ؟ وماذا يعني قول معظم فلاسفة الإسلام في مسألة حشر الأجساد في القرآن الكريم وتصوير الجنة والنار

(1) حول تعددية الغزالي، وأقسام الخطاب والمخاطبين، وحقيقته، بحثنا : الغزالي مشكلة وحلّ، وهو فصل من كتاب لنا مخطوط عن الغزالي، ونشر هذا البحث في مجلة كلية الآداب، بغداد، عدد 13 سنة 1970، ثم ضمن كتابنا : دراسات .

(2) تفاصيل الجدل بين الغزالي ممثلاً المتكلمين، وابن رشد ناقداً له وللفلاسفة، كتابنا : حوار - السابق - القسم الثاني والثالث .

(3) ابن طفيل : حيّ بن يقظان، تحقيق صليبا وكامل عيّاد، دمشق 1939، ص 130 - 134 .

(4)انظر بحثنا : الغزالي مشكلة وحل، ضمن كتابنا دراسات، حول المصادر والنصوص كاملة، ص 237 فما بعد، وإلى آخر البحث، خصوصاً ص 237 - 270 .

الصور حسية من طعام وشراب ماذا يعني قول فلاسفة الإسلام أن هذا ضروري على مستوى العامة لأنهم أي العامة لا يفهمون الخلود الروحي والسعادة الروحية والعقلية، وأن باطن الشريعة هو الخلود الروحي، كل هذا وذاك يعني أن جميع الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي في الإسلام هو منظورات داخل فريق واحد هو الحل المثالي الروحي اللاهوتي .

وهنا لابد من الإشارة إلى خطأ ارتكبه بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين العرب، وخصوصاً بعض ممثلي الخط الماركسي والوضعي والعلماني [1] عندما حكموا على كل فلاسفتنا وحتى المعتزلة بأنهم ماديون، وماديون جدليون . . . الخ ما هنالك على أساس إقتناص نظرات جزئية لهم مثل قولهم بقدم العالم والمادة بالزمان عند الفارابي وابن سينا وبقية الفيضيين أو عند ابن رشد وما إلى ذلك من جزئيات. علماً بأننا لو عدنا إلى المسألة الأساسية في الفلسفة بحسب تسمية هؤلاء الماركسيين، والماركسية أساساً، لوجدنا أن جميع فلاسفتنا يضعون الله أو العقل مبدأ للموجودات بما فيها المادة، وقد أوضحنا هذه المسألة قبل قليل. والأمر ينطبق على الرازي الطبيب وعلى ابن رشد وعلى الكندي وهم الفلاسفة الوحيدون من بين فلاسفتنا الذين لا يقولون بنظرية الفيض. وهذا يجّر إلى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو النقل والعقل، حيث يرفض هؤلاء الماركسيون إن فلاسفتنا موفقون، وعلى العكس يرون أن فلاسفتنا إختاروا المادية والجدلية، وأخفوها تحت ستار التوفيق. حتى لو لم يكونوا موفقين مع الإسلام وأطروحات الدين فهو توفيق لصالح فلسفة مثالية روحية لاهوتية خالصة. وهكذا تبقى النتيجة أن فلسفتنا وكلامنا وتصوفنا هو فكر يدور في جو مثالي روحاني، غير مادي، وإلى حد كبير، لاهوتي ديني .

وقفة تأمل :

لنقف قليلاً عند كل ما قدمناه حتى الآن، نجد أن ما وصلنا إليه يمكن بيانه بالنقاط التالية :

أ - لا توجد عقلانية مطلقة بل عقلانية مكوّنة تأريخياً ومرتبطة بزمان وأحوال أما العقلانية المطلقة فتوجد كذلك على مستوى المثال والأنموذج، أي وجوداً نظرياً .

---

(1) مثلاً طيب تيزيني، وحسين مروة، كتاب الأول : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط2، دمشق 1971، وكتاب مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، وهو جزءان، خصوصاً الجزء الثاني، 1979 .

ويمكن أن نضيف أن لكل عصر أو مدة تقصر أو تطول عقلانيته، بل ربما لكل فيلسوف مقياسه الخاص للعقلانية. إن مقاييش العقلانية عند الصوفي الحدسي السالك غير مقاييس العقلانية عند الفيلسوف العقلي المنطقي، مقياس العقلانية عنده هو إبطال العقلانية وعند أهل النص هي كذلك إبطال العقلانية، وسوف نذكر أنواع العقلانيات لاحقاً .

ب - الظاهرة الكبرى في تأريخنا الفكري هو التداخل بين العقلي والنقلي وبين الديني والفلسفي، بحيث يبدو أن المشكلة الكبرى هي المشكلة الميتافيزيقية، مشكلات الكون وموجده، ومكانة الإنسان فيه ومصيره، من منطلق لاهوتي مثالي روحي .

ج - الغالب على كل هذه الطروح نصيها وعقلانيها هو الإطلاقية أي أن منهج كل هؤلاء هو الإطلاقية، فالكل يعتقد أنه يملك الحل الصحيح والوحيد، وكل واحد يعتبر الآخر خارجاً عن حدود المعقول، حتى ضمن المذهب الواحد، بحيث يكفّر التلميذ أستاذه في كذا مسألة، ولابد من الإشارة هنا أن فكرة الحلول المطلقة وأحادية الحقيقة كانت صفة للفكر القديم كله يونانية وإسلامية ومسيحية وهكذا يشذ عن ذلك مدارس صغيرة الحجم والتأثير مثل السوفسطائيين قبل سقراط وبعض الشكّاك اليونان. واستمرت الاطلاقية طيلة عصر النهضة وازدادت في القرن الثامن عشر في أوربا، لكن التطورات العلمية خصوصاً في مجال بنية وحركة جزيئات الذرة زادت من الاتجاه نحو النسبية "الاحتمالية" التي بدت بوادرها نتيجة للثورة الكوبرنيكية، وظهور نظرية التطور في الكون والأحياء وحركة نقد الكتب المقدسة علمياً وتأريخياً وما سوى ذلك [1]. وهذا حديث يطول المطلقية عند رجال الدين المسلمين مثلاً مطلقية مرجعية بالدين، هي مرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية والقياس والإجماع، صحيح أن هذه عملياً أدت إلى اجتهادات وتفاسير متباينة، مثلاً حول النصوص، ولكن بقي الخلاف ضمن وحدة هي قبول أساسيات الفكر الديني وتصوراته الكبرى .

د - من خلال المسيرة الطويلة التأريخية تكوّنت بنية حية متماسكة ذات أطر محددة، بحيث أصبح من الصعب اختراقها وإدخال عناصر جديدة إلا من خلالها وبالشكل الذي لا يخُلّ بها إخلالاً ماحقاً، ولا يهدمها، وبحيث يبقى الطارىء الجديد متقولباً وممتصاً ضمن كيان البنية نفسها، بحسب قانون شاتليه. وسنأتي على تفصيل مفيد لغرضنا هنا بعد قليل.

---

(1) حول هذه التطورات كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق - السابق - كله، خصوصاً ص 126 - 139 .

وقلنا أن هذه البنية هي بنية دينية في الغالب، ومثالية روحية لاهوتية في حقل الفكر العقلاني الفلسفي، ولكن المقارنة هنا هي ما أحب أن أؤكده الآن من أن دور هذا الفكر العقلاني الفلسفي بما في ذلك الكلامي هو دور ضئيل جداً. ربما يتبادر إلى الذهن من كثرة كلامنا عن الفلسفة والكلام الإسلاميين منذ ظهورهما أنهما كانا مؤثرين تأثيراً كبيراً في بنية الفكر العربي الإسلامي على مستوى القاعدة، أو المستوى الشعبي، ما حصل هو العكس، دوائر الفلسفة ودوائر الكلام كانت ضيقة جداً. دوائر من يسمون بفلاسفة الإسلام كانت على هامش أو على الحدود الخارجية للبنية العقيدية والفكرية للناس، كانت في الغالب تدور في دوائر بعض الخلفاء أو الحكام، ولم تكن وسائل النشر والإعلام موجودة بشكل يتيح إطلاع الناس عليها، وكانت نسخ المؤلف الواحد بعدد أصابع اليد، هذا أولاً، لكن ليس هذا هو السبب وحده، لأن هذا كان حال أي كتاب، الأسباب الحقيقية لإنحسار دور الفلسفة هو غلبة الطرف الآخر وهو أهل الحديث والفقهاء والمفسرون، وأهل اللغة وعلومها والقصاصون، وهذا ثانياً، ثم معارضة هذا الطرف نفسه يؤيده الجمهور للتفلسف، واستمرار دعوات التحريم لكل المباحث العقلية بحيث لم يسلم من ذلك علم الكلام والتصوف العقلي أو الإشراقي. قصة هذا التحريم واستمراره ونوعه وكمّه. وشدّته حتى حرمت كل مباحث الفلسفة (بما فيها المنطق والعلوم الرياضية والطبيعية وعلم الكلام)، حيناً وإنحساره قليلاً. بحيث تخرج هذه العلوم من دائرة المحرمات قصة طويلة لا مجال لذكرها هنا أو لذكر أشخاصها سواء على مستوى الحكام أو على مستوى الفقهاء ورجال الدين [1]، وهذا ثالثاً. يضاف إلى ذلك كسب رابع لضآلة دور العقلانية الفلسفية، أو الفلسفة العقلية هو حجب متعاطي الفلسفة لعلومهم عن الناس تحت مقولة : "المضنون به على غير أهله" أي تصنيفهم للناس أو للمخاطبين إلى عامة (خطابيين) ووسط (جدليين)، وخاصة (برهانيين أو واصلين). حيث يوصون أول وآخر كتبهم بعدم إطلاع العامة وغير الخاصة المؤهلين عليها [2] .

إن الفكر السائد جماهيرياً عبر تأريخنا لم يكن ما ينتجه فلاسفة الإسلام وبدرجة أقل إنحساراً ما ينتجه المتكلمون. وإذا صنفنا المتكلمين نجد أن ما كان مقبولاً لدى أغلبية رجال الحديث والفقه والتفسير والتأريخ واللغويين والعلوم الدينية واللغوية الأخرى هو المستوى

---

(1) حول تفاصيل هذا التحريم - مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتأريخ للفلسفة الإسلامية - القاهرة 1959، القسم الأول، الفصل الرابع، ص 77 - 97 .

(1) توضيح هذا الفكر وأصناف المخاطبين عند الغزالي وابن رشد، بحثنا السابق : الغزالي مشكلة وحل نفس المواضع

1

الذي يضعه الفلاسفة تحت خانة "المستوى الخطابي" الذي يقبل النصوص الدينية بمستوى الظاهر، والوقوف عند النص دون تأويل، مع ميل شديد للتشبيه والتجسيم، دون أية محاولة لاستدلالات عقلية أو تأويلات مجازية باطنية، حتى في فترة التشجيع الحكومي الرسمي مثلاً عهد المأمون والمعتصم وسيادة المعتزلة رسمياً، أو في الأندلس فترة ابن طفيل وابن رشد. إن إتجاه ابن باجة وإبن طفيل إلى فكرة "التوحّد" الذي يصل إلى كل شيء منفرداً، وبواسطة العقل، وأن تصنيف ابن رشد للمخاطبين كما أوضحنا أعلاه، كل هذا دلائل على إنحسار التفلسف عن المستوى الشعبي والوسط وانحساره في هامش الحياة الفكرية من المجتمع الإسلامي .

الملاحظة المهمة هنا أن العقلانية الفلسفية عبر تأريخنا، ومع أنها عقلانية مثالية لاهوتية، وليست مادية، وهي تفلسف خالص، كانت غير مقبولة، بل محاصرة، وهكذا يبدو أن الفارق على مستوى التأثير الجماهيري، لم يكن كبيراً بين فترة مزدهرة أو فترة عقيمة في فترات تأريخنا حتى اليوم. كل ما سُمح به هو عقلانية مؤطرة مموضعة، محاصرة، تدور في فلك لاهوتي خالص، ولا تكاد تستطيع الوقوف على قدميها أو أن تجد لها مكاناً ثابتاً تضع عليه أقدامها .

أنواع العقلانية، وما يوجد منها عندنا :

مما تقدّم يمكن الإشارة إلى غياب العقلانية المطلقة أي الفلسفية الخالصة، وهذا يقتضي بيان أنواع العقلانيات على المستوى العقلي والبشري العام لمعرفة المتوفر منها في بنيتنا العقلانية منذ تكوينها إلى اليوم .

أ - **عقلانية دينية تجاوزية** (ترانسيد ينتال) أو متعالية. تتجاوز العقل وتسفهه وترى في السرّي والغامض واللامفسر وفي الإذعان للغيبي بدون نقاش منتهى العقلانية. ولها شعبتان : عقلانية تجاوزية صوفية، تعتمد على الحدس أو الذوق أو المعرفة اللادينية، وأخرى عقلانية تجاوزية نصيّة .

هذه العقلانية التجاوزية متوفرة بشكليها، بل هي الغالبة على العقلانية عبر تأريخنا وإلى اليوم .

ب - **عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة**، ترى أن الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة لا يتضادان، لكنها تنطلق من مصادرة ومسلمة هي أن الدين أو الوحي هو الذي يحدد ويقود العقل. وهذه متوفرة عندنا، بأشكال مختلفة، وأبرز ممثل لها الكندي الفيلسوف والمعتزلة وآخرون .

ج - **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية هذه المرة) تعتمد على العقل فقط، لكنها تعترف بأهم فكرة دينية أعني الإقرار بوجود موجّد ومنظم لهذا الكون، وربما وجود خلود روحي وعالم آخر بعد الموت. وهذه متوفرة أيضاً عندنا، من ممثليها الرازي الطبيب، وأبو العلاء المعري وابن الريوندي وآخرون.

د - **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية) تعتمد على العقل، لكنها لا تراه مناقضاً للنصوص والعقائد الدينية إذا فهمت من الباطن، وإذا أولت بمستوى الخطاب الفلسفي ولصالحه وليس العامي، ويمثل ذلك معظم فلاسفتنا تقريباً.

هـ - **عقلانية علمانية**، تقول بفصل الديني عن الدنيوي، وحصر الدين في علاقة فردية بين الإنسان والله، بشكل قريب من دعوات الإصلاح الديني الأوروبي، مضافاً إليه فكرة "الحقيقتين" والتي شاعت بعد إبن رشد في جامعة باريس واكسفورد، ومفادها أنك تؤمن بكل ما يوجبه العقل والعلم الطبيعي من جهة، وتؤمن من جهة أخرى بكل ما يقول به الدين، ومع وجود تناقض جوهري في الطرحين، يصل إلى حدّ نفي أحدهما للآخر، ولا أعرف ممثلاً لهذه العقلانية عند مفكرينا القدامى، ويوجد لها ممثلون عندنا اليوم.

و - **عقلانية عقلية خالصة**، تتجاوز كل سلطان أو سلطة سوى سلطة العقل وهذه أقسام: عقلانية شكيّة منهجها الشك، ولا شيء مقدّس ولا تقبل شيئاً إلا بعد عرضه على العقل والتمحيص الدقيق. ولا أجد لها ممثلاً، عند فلاسفتنا ولا يدخل شك الغزالي ضمن هذا الفريق، ولنا وجهة نظر شرحناها في أسباب شكه وحدود شكه وأسباب توجهه إلى الشام ونتائج هذا التوجه عرضناه في أحد فصول كتاب لنا عن الغزالي [1].

وهناك ضمن هذه العقلانية العقلية عقلانية تجريبية أو وضعية ترفض ما لا يدرك بالحس وترفض الميتافيزيقا، وتبشّر بانتهاء دور الدين والفن والفلسفة، وتبقي على العلوم الموضوعية، وعلى مهمة تحليل اللغة والكلام الفلسفي تحليلاً لغوياً منطقياً كأقصى مهمة لفلسفة اليوم والمستقبل. (وربما يقوم رفض ابن خلدون وتحريمهم للفلسفة الميتافيزيقية، على أساس قريب من هذا الاتجاه وإن كان في توجهه الديني والاعتقادي ينتمي إلى الخط الديني الأصولي النصي) [2].

1

---

(1) كذلك الغزالي : مشكلة وحلّ - السابق -.

(2)حول تحريم ابن خلدون للفلسفة على أسس تجريبية وضعية، مقدمة ابن خلدون، الباب السادس، الفصل الخاص بالفلسفة (ابطال الفلسفة)خ ص 429 فما بعد، ثم الفصل (3) ص 446 - 447 والفصل (23) في علم الآلهيات ص 392 - 393، والفصل (11) علم التصوف، كذلك انظر : لاكوست "العلامة ابن

وهناك شعبة ثالثة للعقلانية العقلية، هي العقلانية النفعية أو الذرائعية. ويوجد ممثلون لها في مسائل محدودة، مثل موقف ابن رشد من قبول فكرة المعاد الدينية على أسس ذرائعية، وكذلك قبول التصور الجسماني، والجهة لله، أيضاً على أساس ذرائعي ولأغراض دينية بحتة، ولا مجال لتفصيل هذا هنا [1].

ز - **العقلانية الحقوقية** : وأقصد بهذا تأكيد لوائح هيئة الأمم ومنظماتها العالمية الأفق على حقوق الفرد في الاعتقاد والرأي الفردي بلا قيد ولا شرط. من الواضح على نطاق العالم العربي الحديث وجود مفارقة كبرى، فبينما تتجه حياتنا الإقتصادية والتشريعية والعملية عموماً من صناعات وزراعة وتكنولوجيا إتجاهاً عالمي الأفق، مهما كان الرأي الديني والمدافعون عنه، فنجد قوانين ودساتير الدول العربية بشكل عام، وكذلك بعض الدول الإسلامية، تأخذ كثيراً من الدساتير الغربية الحديثة، كما يسمح باشتراك المرأة على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، والخروج للعمل خارج البيت، ويسمح بالبنوك والفوائد على الأموال المودعة، ويسمح بالحياة الاجتماعية وبيع الخمور وتصنيعها وما إلى ذلك من مجالات واسعة علمية وحياتية، نجد من جهة أخرى أن الحكومات العربية والإسلامية تواجه ضغوطاً شديدة من قوى إجتماعية ضد التوجه العالمي الحرّ في حقوق الفرد، فيما يخص الرأي والنقد والإعتقاد. وسوف نشرح هذا في كلامنا عن العوائق ضد العقلانية اليوم .

إشتراطات ومواصفات لعقلانية متوازنة متكاملة :

العقلانية التي يشترطها الباحث، هي عقلانية تكاملية، تعددية، ذات مستويات مختلفة، وتخاطب الناس بخطابات متعددة أيضاً، تكاملية تفسح المجال لكل معقولية بشرط ألا تلغي واحدة منها الأخرى. المنهج التكاملي لا يعني أن يكون كل واحد منا تكاملياً،

خلدون"، حيث يبين أن نقد ابن خلدون للماورائية العقلانية أو الفلسفية على أسس من المذهب الحسي التجريبي، كان عملاً إيجابياً برغم أن دوافعه الأصلية هي دوافع دينية رجعية، على حد تعبير الكاتب، الترجمة العربية من قبل د. ميشال سليمان، ط2، دار ابن خلدون 1978، القسم الثاني، الأرقام (4)، (5)، ص 217 - 244 . وكذلك البحث الممتاز لمحمد عزيز الحبابي : الأصالة المنهجية عند ابن خلدون، ص 9 فما بعد، من ملف مهرجان ابن خلدون 1962، المنشور في الدار البيضاء 1962 .

(1) حول تفصيل ذلك : ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978، المسألة الخامسة، من الفصل الرابع، ص 133 فما بعد، عن المعاد وكذلك أول الفصل الرابع، ص 78 فما بعد، عن الجهة والجسمية بالنسبة لله .

فذلك مستحيل، ولا يمكن أن نتصور وجود جميع المستويات وجميع العقلانيات أعلاه، في فرد واحد إلا في حالة إنعدام كل تلك لخطابات والرؤى فلا يوجد أي منها، وهناك تصور آخر هو أن تصّب كلها وجميعها في واحد، مثل هذا ليس تكاملية بل هو المذهب الكلي (توتاتليرزم) (Totalitarianism) وهو منهج كل نظام يقوم على رؤية واحدة. وهو منهج تسلطي أحادي مطلق، التكاملية هي وجود تنوعات ورؤى وتعددية فكرية والتكاملية هي مجموع هذه الرؤى والتعددية، في جو تعايشي وحتى صراعي، حواري تتساوى فيه الفرص للوجود والدفاع والهجوم. صراع حضري تحضري، لا يقوم على التسلط والقهر والهوى والإفتئات على الآخر، التكاملية هي الإبقاء على كل تلك العقلانيات التي ذكرناها سابقاً، متمثلة في قطاعات أوأفراد، ولكل حرية التعبير والوجود بقواه المعتمدة على قوة طروحه، لا بالإعتماد على قوى من خارجه، بما في ذلك السلطة السياسية، أو الجهل والتجهيل، والتضليل .

مبررات هذا الطرح التكاملي ما يلي :

أ - لما تقدم من وجود أنواع العقلانيات التي ذكرناها فيما تقدم، وهي عقلانيات وتعددية عقلانيات ليست إعتباطية، بل تمثل مواقع إجتماعية ودرجات إجتماعية، ومستويات، ولكل منها أسبابها وطروحها، ولا نقول تمثل طبقات فقط، فهذه التصنيفات الفكرية أوسع وأعرض من المستوى الطبقي، فهي موجودة حتى ضمن أفراد الطبقة الواحدة .

هذه العقلانيات هي مواقف وتعبر عن مواقف محتملة الوجود، كلها أو بعضها في أي مجتمع بشري وتظهر أو تختفي وتقوى أو تضعف، ويظهر واحد منها أو يختفي ويقوى واحد منها أو يضعف ليس بشكل عشوائي إعتباطي، بل بحسب بنية هذا المجتمع أو ذاك ووجود أو عدم وجود جملة عوامل حقيقية، لا مجال لذكرها هنا، وهي في الغالب ليست واحدة، كما أن المسح الإستقرائي وحده كاف لمعرفتها هنا أو هناك .

ب - أبعاد الواقع، الانسان الفرد، أو الجماعة، فعالية الفرد أو الجماعة لا تستنفذ ببعد واحد. أبعاد الواقع ثلاثة. **الأول** : الحسّ والعقل، والتجريب والإستقراء، **الثاني** : الحدس بأنواعه الصوفي والفني والمنطقي، **الثالث** : الجانب الوجداني أو الإنفعالي. وربما يدخل هذا في القسم الثاني، لكننا أردنا الإشارة إلى اتجاه في الفلسفة المعاصرة،

1

يقول أنه ليس بالعقل والمنطق وحده يفهم الإنسان أو يُستنفذ فهماً وشرحاً، هناك بُعد آخر هو الجانب الإنفعالي الوجداني المباشر، مثل أعمال الفن ولذلك ترى سوزان لانجر وهربرت ريد وآخرون أنه من الضروري إدخال التعليم الإنفعالي المباشر، مثل أعمال الفن لفهم الإنسان[1] .

ج - إن التكوين المسبق، تأريخية الفكر، حياته وأدواره، ما أسميناه البنية المكوّنة تأريخياً في الفكر الإسلامي، والعقلانيات التي أفرزها وأشرنا إلى بعضها مما هو متوفر فيها، لابد أن يحسب حسابها، إنها واقع مؤثر، سواء في القيم أو المؤسسات، أو اللغة والآثار والعبادات والطقوس والأعراف، بمعنى نظرية البنية الموحدة. البنية هي هنا مثل كائن حيّ بجميع خلاياه وأعضائه؛ البنية المكوّنة تأريخياً هي بنية موحدة خصبة، تنتمي لمجتمع عربي إسلامي، وليس لأي مجتمع، أفكارنا الآن وردود أفعالنا وأفكارنا تتأثر بهذا الواقع التأريخي والقيمي والمؤسساتي واللغوي والديني والخ ما هنالك من جزئيات حضارة الإسلام والأمة العربية عبر عصورها حتى اليوم .

هذه البنية الموقعة لا يجب أن تفهم بمعنى قطع بنية عن أخرى، كما عند "شبنجلر" بل بمعنى وجود الخصائص القومية والتي تثبتت عبر العصور وأصبحت واقعاً إجتماعياً حياً، وأبرز ظاهرة تدّل عليه وإن لم تكن الوحيدة، هي أن كل العقلانيات فيه يشغلها موضوع الألوهية والمشاكل الميتافيزيقية الأخرى، وحتى المنهج حيث المطلقية وأحادية الطرح والحقيقة، كما أنها كلها تحاول الإبقاء على النص والمرجعية القديمة سواء كان هذا الإبقاء مظهرياً أو جاداً. بأسلوب آخر، نحن أمام "عقل" محدّد أو موجّه أو قل ما شئت في مكان عقل وكفى، أو عقل مطلق. نعم يولد العربي الآن صفحة بيضاء لكنه يستمد بنيته العقلية والوجدانية من العقل الكلي المبثوث في المجتمع وفي اللغة وفي المؤسسات وفي القيم وفي العبادات وفي الجماليات وفي أشياء أخرى. ربما لا نشعر به، لكن حالما تبدأ محاولة عقلانية "صدامية" أو "إنقلابية" أو "نوعية" تجد هذا الواقع المستثنى واقفاً بكل قوة، وغالباً ما يجهز عليها، خصوصاً في فترات الركود والتخلف وسيادة السلطويات المنغلقة .

د - فكرة البنية والعلاقة، كل جزء مرتبط ببقية الأجزاء. لا يمكن شطب شيء، ولا يمكن فهم شيء إلا من خلال الشبكة كلها، فلا إنتقاء ولا تجزيئية، لا يمكن الإبقاء على "معقوليات" معينة وحذف أخرى، في دراسة التراث كل شيء يفسر بديله ونقيضه،

---

(1) كتابنا: الفن البعد الثالث لفهم الإنسان، بيت الحكمة، بغداد، 2008.

بطرح البعض الإبقاء على المعتزلة وابن رشد والجاحظ والتوحيدي وطرح الفلسفات الباطنية، المتأثرة بالغنوص كأخوان الصفا وابن سينا والغزالي ومعظم الحركة الصوفية، وقد أوضحنا في العديد من كتبنا وبحوثنا، بمثال دراسة مشكلة أصل العالم، والجدال العنيف التكفيري بين المتكلمين والفلاسفة إستحالة فهم أي طرف دون فهم الثاني، بكل التفاصيل الدقيقة [1] .

كما أوضحنا في كلامنا عن حكم البعض على فلاسفتنا القدامى بأنهم ماديون، كيف أن هؤلاء الدارسين وصلوا إلى هذه النتيجة لسبب قوي من بين أسباب أخرى إيديولوجية، هو منهجهم التجزيئي، وفصلهم أقوال الفيلسوف عن بنيتها الكلية، وعن مجموع فلسفته وعدم فهم هذا الجزء من خلال السياق العام [2] .

هـ - إمكانية الفهم المتعدد الأشكال للنص، أياً كان النّص، أو الموقف ولابد من فتح المجال للتأويلات التي جرت أو ستجري، على أنه ينبغي كمنهج مشترك إحترام النّص بدراسته دراسة موضوعية حسب زمانه، وحسب لغة زمانه، ومن خلال كلية النص أي عدم إقتطاعه عن النصوص الأخرى كلها [3] (كأن تأخذ النصوص التي ظاهرها الجبر المطلق، وتترك النصوص التي ظاهرها حرية الإنسان ومسؤوليته) .

و - الحرية بلا قيد ولا شرط، سوى شرط الموضوعية وعدم التهيب من طرح أي شيء،

1

(1) الممثلون للتجزيئية والإنتقاء كثيرون، منهم زكي نجيب محمود، مثلاً في كتابه "تجديد الفكر العربي" بيروت 1971، خصوصاً 85. 88. 95. 138. 134. 144. 126. 165. 312، كما أشرنا إلى تيزيني، ومروة، ومثلهم حسن حنفي، مثلاً بحثه : موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي، خصوصاً ص 21 فما بعد، وكذلك محمد عابد الجابري خصوصاً كتابه : نحن والتراث، بيروت 1980، المقدمة كلها أو المدخل العام إلى ص 67، هذا بالنسبة لمتعاطي الفلسفة أما بالنسبة للسلفيين والأصوليين، فهي سمة عامة تقريباً. أما بالنسبة لاستحالة فهم طرف دون آخر فخير مثال على ذلك كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حيث الجدال بين الفرقاء حول قدم وحدوث العالم بين متكلمينا وفلاسفتنا لا يفهم إلا من خلال الآخر، ومن خلال مصادر الفريقين وهي تمتد إلى الوراء وصولاً إلى الفلاسفة اليونان .

(2) مثال على ذلك دراستنا لموضوع "الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة" حيث بينا خطأ ما يراه بعض الدارسين المحدثين من وجود نظرية تطور عضوية أي في الأحياء عند فلاسفتنا، على أساس منهج تجزيئي وإقتطاعي، وتلفيقي، لا يأخذ النص من خلال بنيته وعلاقاته بالكل وبأساس طرح المفكر، وحركة المفهوم في زمانه، انظر البحث في آفاق عربية، العددان (1)، (2) لسنة 1985 .

(3) أوضحنا هذا في دراستنا العميقة لمشكلة "الخلق" في القرآن الكريم، والحديث النبوي، والتفسير والمؤرخين، حيث إتضح أن النصوص حول المشكلة في القرآن لا علاقة لها بالفلسفة، وأنها تعلم الصنع من مادة أولى هي الماء، وإن جميع المذاهب الكلامية والفلسفية عبر تأريخنا حول أصل العالم، هي إجتهادات بشرية وقراءة بشرية للنص الديني، هي إجتهادات وتأويلات .

طالما يعتمد على العقل والحجة والدليل. وهذه مسألة جدالية، وقد وجدت صعوبة تحليل الحرية وأبعادها، وضوابطها في كتابي "الفلسفة والإنسان" عندما لخصت كتاب جون ستيوارت مل "في الحرية"، ويمكن العودة إليه للتعرف على أبعاد المشكلة والإشتراطات الممكنة [1].

الآن قد يرفع بوجه هذا التنظير من أجل عقلانية تكاملية إعتراضان :

الإعتراض الأول : أن تأكيدنا على "البنية" المكونة تأريخياً كواقع شبه ثابت ودائم الحضور إلى اليوم يعني عدم إمكان أي تغيير، وعدم إمكان تأثرنا أو تأثيرنا وشلّ تواصلنا مع غيرنا. فلا يمكن تجديد ولا ظهور جديد.

والجواب : إنه لا تناقض بين وجود مثل هذا البناء العضوي وبين إمكان تغيره على المدى الزمني الطويل. فهو نفسه تكوّن - كما أوضحنا - نتيجة عوامل داخلية أخرى خارجية فلماذا نستبعد إمكانية تواصل تأثره وتأثيره، كل ما هنالك أننا نحاول تشخيص "عقلانيتنا" أو قل "عقلنا" العربي الإسلامي الكّلي مع تشعب مظاهره المكوّنة تأريخياً، (وإصراري على هذه الجملة الأخيرة، لاستبعاد أي فهم ماهوي لعقلنا هذا، كجوهر ثابت وراثي بيولوجي . . . الخ ما يتصل بهذا)، أقول إننا نحاول تشخيص عقلانيتنا هذه حتى نفهم كثيراً من الظواهر التي نلاحظها والآليات التي ستفعل فعلها عند الإتصال بالغير وفي أية محاولة للتجديد.

في محاضرة ألقيناها في ندوة أو محور عن "دور النخبة الثقافية في بناء ثقافة عربية مستقلة"، أوضحنا ما يُسمى بقانون لاشليه القائل : لكل بنية حيّة درجة من التماسك الداخلي يحفظ عليها بقاءها بوجه المؤثرات الداخلية والخارجية، لكن ليس إلى ما لانهاية. وإذا كان هذا يصدق على البنى العضوية فهو في رأينا - ناقلين قانون لاشليه إلى الحقل الاجتماعي، صادق على المجتمعات والحضارات والأفكار. وقارنا بين بنية الكائن البشري البيولوجية وأنها ليست روسية أو أمريكية، وإنما هي حصيلة ما وصل إليه الإنسان عبر تأريخه الطويل، وبين حضارة الانسان وابداعاته واكتشافاته وانها هي الأخرى لها طابع إنساني عالمي. لكننا أكدنا على وجود خصائص للجماعات البشرية تتكون تحت ظروف

---

(1)ناقشنا مع التلخيص كتابي : جون ستيوارت مثل "في الحرية" وكتاب هارولد لاسكي : الحرية في الدولة الحديثة. انظر كتابنا : الفلسفة والانسان، دار الحكمة بغداد 1990، الفصل السابع، شرط الحرية، ص 287 - 227.

معينة متشابكة فتكسبها عناصر وبنى إجتماعية ثقافية خاصة، متماسكة بحيث يمكن التحدّث عن ثقافة عربية وثقافة يونانية دون أن نفترض أو أن نقع في مشكلات "الهوية" القومية أو "الهوية" الخاصة كجوهر ثابت ماهوي خارج التأثير خارج التأريخ خارج الزمان، بل وجود هذه الهوية أو البنية هو كخاصية مؤقتة ومرنة لكن، على المدى الطويل [1] وقلنا أنه عند دخول العام والعالمي في بنية ثقافية وحضارية خاصة يكتسي العالمي والعام بعض الخصوصية، فعلينا ألا نخشى من التذويب. إن الوافد سيتأقلم وسيصاغ ويتمثّل وفقاً للخصائص طويلة الأمد والتي مرت وامتحنت عبر أزمان طويلة بحيث أصبحت أشبه بالمورثات البيولوجية .

كما أوضحنا أنه لا بديل عن التداخل بين المحليّ الوطني القومي، وبين العالمي، ولكي تكون هناك حركة ونمو، وبدون هذه الثنائية بينهما لا يحصل تغير على المستوى الداخلي. وهذا ما حصل سواء في ظهور الحضارة الإسلامية بعد الفتوحات وحركة الترجمة، وهذا ما بدأ بالحدوث بداية النهضة العربية الحديثة، ثم توقف لأسباب لا مجال لذكرها الآن [2] .

هذا هو الاعتراض الأول، أما **الاعتراض الثاني** فهو : إذا كانت العقلانية التكاملية تدعو إلى تعايش كل إتجاهات العقلانية التي وجد منها ممثلاً في فكرنا والذي لم يوجد، فكأنك تقول بإبقاء كل شيء كما هو فأنت تقرر الأمر الواقع .

وجوابي : هذا فهم صحيح، أعني الاعتراف بعدم اعتباطية وجود هذه العقلانيات عبر تأريخنا، لكن ليس هذا هو المقصود. إن ما أقصد إليه من تعايش كل الاتجاهات والعقلانيات أن ما حصل فعلاً هو عدم تساوي الفرص أمام هذه الاتجاهات، وقد أوضحنا كيف كان ميزان القوى في الصراع بين العقل والنقل عبر تأريخنا وما مستواه، وهذا ما سنوضحه بشكل واضح على ضوء توزيع القوى اليوم عند كلامنا عن المعوقات .

صعوبات أمام العقلانية :

يمكن إجمال هذه الصعوبات في تسع معوقات، وسوف لن نشرحها جميعاً، فبعضها سبق بيانه، وبعضها بيّن بذاته، وبعضها سيكفي معه سطور قليلة :

(1) نديم البيطار : حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت 1982، الكتاب كله .

(2) محاضرتنا في المليا منصور، بعنوان "دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة" ضمن الحلقة الدراسية لاتحاد الأدباء والكتاب في العراق، ص 22 - 25 شباط 1992، ونشرت في ثلاثة أعداد من جريدة الجمهورية - الاعداد 12 تموز، 2 آب، سنة 1992 .

1

1 - **المرجعية الدينية والنص الديني** : سبق أن أوضحنا الفرق بين المنهج في الفكر الديني والمنهج في الفكر الفلسفي العقلي الخالص، وأشّرنا الصراع بينهما. وما ولده من بنى فكرية، واليوم يبدو أن هذا الصراع يزداد ويتفتح بعنف، بخط مناقض لما حصل من تعايش بينهما في فترة النهضة العربية الحديثة أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. الذي يحدث منذ منتصف هذا القرن وبشكل يزداد باضطراد دخول عنصر الخوف فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطاً حاداً في السنوات الأخيرة بوجه خاص وأصبح كثير من الموضوعات التي كانت تناقش بسماحة واسعة أفق في أوائل القرن بل في القرون الأولى الإسلامية من الممنوعات وتحول عصر النهضة العربية إلى عصر كبوة وارتداد متجهاً إلى أن يصبح انسداداً تاماً لأفقنا العقلي .

من أبرز مظاهر هذا الوضع تزايد الإتجاه إلى الاستشهاد بالنصوص الدينية لحسم أية مشكلة فكرية. إن آليات استخدام النصوص تتضمن عنصر كبح وتخويف، فأما أن تتقبل النص وإما أن تتحداه وتتحمل العواقب، وواضح أن هذا ليس أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي العقلي أن يشارك فيه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع الفكر منذ البداية عن ممارسة فاعليته، هنا يلجأ المفكر للتخلص من هذا الإحراج إلى الإستشهاد بالنصوص الدينية التي يجعلها تؤيده بالتأويل، لكن الفيلسوف عندما يتابع هذا المساق فإنه يتخلى عن طريقته ومنهجه أعني مناقشة كل شيء، حتى المسلمات والاستناد إلى لوغوس ذاته، وهو هنا يمارس فاعليته بشروط الطرف الأخر ومنهجه [1]

وأحب أن أنبه بشكل واضح أن هذا التقرير عن حال الحوار وشكله لا يتضمن وليس من قصده أن يتضمن أي غمز للطرح الديني أو للمنهج الديني، وإنما هو تقرير حال، تماماً كما لو قلنا أن الفكر الديني مهزوم مسبقاً طالما أنه يؤخذ هناك كفكر أرضي بشري، نسبي، وليس خارج الزمان، وربما كان المقصود من وراء كل هذا الانتباه إلى صعوبة التفكير الفلسفي العقلي الخالص، وهذه الندوة موضوعة لدراسة إشكالية العقل العربي، وهذه واحدة من أهم المشكلات : كيف يكون عندك عقل عربي متحّرر وواثق من نفسه وهو لا يملك حتى فرصة الدفاع عن نفسه ومنطقه وطبيعته ؟

وقد يقال : وما الحاجة إلى عقل هو لوغوس ذاته ؟ بأمانة أقول ثمة نتائج كثيرة ضارة

(1) فؤاد زكريا، ص 56 - 48 .

من فقدان هذا العقل، وواحدة منها الخطر الكبير في أن تحلّ الخرافة وأي اعتقاد محل الاعتقادات الصحيحة، طالما افتقد مقياس المعقولية كلياً .

والخطر الآخر الأكبر الإنزلاق من كلام الله إلى كلام الإنسان، وأن يُخلط أو أن يتعمد الخلط بين المصدر الإلهي للنص وبين التفسير الشخصي البشري، فيضفي على البشري القداسة والاحترام الذي تعطى للتعاليم الدينية الأصلية، ليس هذا كلاماً إفتراضياً، بل إنه حقيقة مسلمة أن النصّ الإلهي يتأثر بالذهن البشري، وهكذا يمكن أن ننزلق بسهولة من الإلهي إلى البشري ويصبح النص جسراً نعبر منه إلى المواقف البشرية بكل أغراضها السياسية والايديولوجية بما في ذلك الدعوات الدينية ظاهراً ذات البعد السياسي والباطني الخفي كما حصل في الماضي وفي الحاضر. وإذن فلا بد من معادل ولو بحدود من العقلانية والحرية والتسامح الفكري .

إن ما يظهر الآن من دعوات دينية متطرفة يؤشر إتجاهاً مخيفاً يمكن أن ينتهي إلى نوع من الهيمنة الاستبدادية التي تغلق كل منافذ العلم والإجتهاد والرؤية العصرية، بإتجاه فهم الدين فهماً شكلياً حول مظاهر العبادات مع ترك مضمونه الإنساني الإجتماعي، كما أن في هذه الدعوات ميلاً شديداً مبالغاً فيه لإدخال الدين والنصوص الدينية في الجزئيات الشديدة، والتي هي بطبيعتها قابلة للتغيير وللتعددية وللإجتهاد، ومعظم هذا يوصل بوعي من أصحابه أم دون وعي - إلى إحلال التشريع البشري مكان التشريع الإلهي، فيتحول الدين وهو للجميع إلى رؤية مذهبية جزئية .

2 - **البنية الفكرية التأريخية كقوة صمود ومحافظة بوجه التغير:** وقد شرحنا هذا .

3 - **الاستبداد السياسي** : وهو أمر واضح إذا نظرنا إلى خارطة الحكم في البلدان العربية، إن من يروض على اللامعارضة، وقول نعم دائماً، يقبل المواقف الاستبدادية في الفكر أيضاً.

4 - **الأدلجة غير الموضوعية** : بعض الدارسين يرون أن عدم الأدلجة، أي عدم فهم النصوص والمواقف باتجاه ايديولوجي معين - هو حياد كاذب وأدلجة سلبية [1]، أنا

---

(1) معظم المبشرين باديولوجيات محددة يرون هذا، ومنهم السلفيون والماركسيون، وآخرون وعلى سبيل المثال : الدكتور عادل ضاهر في دراسته "الفلسفة في المجتمع العربي ضمن : الفلسفة في الوطن العربي" الفصل الثالث، ص 71 فما بعد. وعلى العكس من ذلك ما يراه باحث آخر في نفس الندوة وهو أحمد محمود صبحي، الفصل الخامس من نفس الملف، بعنوان : اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي - 1980) (1960، ص 101 فما بعد، خصوصاً ص 110 فما بعد، ويمكن الإشارة إلى لفيف كبير من دعاة الأصالة

شخصياً التحفظ، من جهة أرى ضرورة الدراسة للواقع وللتأريخ وللتراث دراسة علمية موضوعية، حسب شواهد ووثائق، لا اعتباطاً، كما أنني أوافق أن الموضوعية الخالصة مستحيلة في الأمور الإجتماعية والفكرية والعقائدية، وليس كالعلم الموضوعي، لكي أرى **أولاً** : أن يحرص الدارس على عدم إدخال ايديولوجيته عمداً على أساس التبشير بها، فيعمد إذا كان إشتراكياً على فهم وتوجيه النصوص والأحداث والمفكرين القدامى فهما مبالغاً فيه، بل ربما مختلفاً لتأكيد وجود إشتراكية هذه هناك. وأرى **ثانياً** : أن من حق أي إنسان أن يفعل هذا إذا أراد لكن بشرط ألا يمنع غيره من أن يعطي رأياً مخالفاً، بل وحتى أدلجة مخالفة .

5 - **صعوبات تتعلق بآلية التواصل الحضاري** : لا أحد يبدأ من الصفر، وهذه دعوة أول فيلسوف عربي وهو الكندي، وهي دعوة إبن رشد عند نضج واستفحال التواصل بيننا وبين الفكر العالمي، لكن الصعوبة الآن كبيرة، فمن جهة صعوبات اللغة أو اللغات وضخامة المعين والعطاء العلمي والفلسفي والفني ومن كل نوع، واتساع الثقافات العالمية وتنوعها .

6 - **التبعية والعالمية** : ماذا يفعل "المحليّ" "والوطني" و"القومي" في الميدان الثقافي، ثقافياً أمام عالمية الثقافة ووسائلها وآلياتها ودعاياتها، وبالذات أمام الغزو الفكري الموجّه، والمصنع غالباً في الدوائر المخابراتية ؟

كل ما استطيع قوله أن هذا الخطر سيكون أكبر إذا لم نتحصن من الداخل ولا تحسين إلا بتعدّد ثقافاتنا، وبالحرية وأخذ المبادرة، والمصارحة، وفهم الآخر ثم مناقشته، أي أن المساند الأكبر لذلك الغزو هو الجهل والتجهيل والحصار الذي نفرضه على أنفسنا ثقافياً كالنعامة التي تدخل رأسها في التراب عند الخطر. وينبغي عدم المبالغة في ردّ خطايانا للآخر دائماً .

7 - **الشوفينية والتقوقع** : من الواضح أن بديل العالمية في الثقافة قد لا يكون أحياناً الإنجرار وراءها، واقصد الثقافة الصهرية، التي تقضي على الجذور والخصوصية، فقد يكون البديل هو ردّ فعل نحو "التقوقع" "والشوفينية" وربما الثقافة الرافضة المنغلقة تماماً والمنكفئة على أنفسها، ضد أية حداثة ومعاصرة. المعادلة صعبة وعلينا أن نفعل كل ما هو ممكن لكي لا ننزلق من خوفنا على الذي "لنا" إلى معاداة كل ما ليس لنا

والعودة الدينية، والمجددين الدينيين أو المصلحين، حيث يمكن وضعهم في هذا الفريق، والقاسم المشترك بين كل هؤلاء على اختلاف منازعهم وغاياتهم الباس الماضي صورة حاضر يحبونه، أو الباس الحاضر صورة ماض يحبونه، مع منهج تجزيئي انتقائي، تأويلي، وربما تحكمي .

في الثقافة والعلم والحضارة، علينا أن نفرق جيداً وبوضوح بين التاجر والسياسي من جهة وبين العالم والفنان والمفكر، هذه الأخيرة عالمية، محايدة، وإنتاج إنساني عام يحمله كالمشعل الأولمبي، وإذن فعلينا ألا نطرح الطفل مع ماء الغسيل [1] .

8 - **الثقافات الموكلة** : كما يسميها محمد عابد الجابري [2]، أي عمل دوائر موكلة غربية، وذات امكانات عالية على توجيه مفكري وثقافات الأمم الأخرى، خصوصاً في العالم الثالث، وغير النامي توجيهاً ضاراً. في الفترة الأولى، عندما كانت هذه الدول متأخرة، وهي أسواق للمنتجات ومواد خام للصناعات المستعمرة، واياد عاملة رخيصة، بشّر المستشرقون الأول وآخرون [3] بأن العقل السامي والعربي مثلاً عقل قاصر لا ينتج علماً ولا فلسفة وسموا رسالتهم رسالة الرجل الأبيض ومركزيتهم بالمركزية الأوروبية حيث تبدأ عندهم الحضارة والعلم والفلسفة والتنظير مع اليونان قفزاً إلى عصر النهضة الأوروبية. لاحقاً عندما تقدمت بعض هذه الدول وسعت لأخذ مناهج الغرب وتكنولوجياتهم وعقليتهم التي بها إستعمروا هذه الدول، راحوا يبشّرون بضرورة الإكتفاء بما لهذه المجتمعات من خصوصية وأصالة وحضارة سابقة، وواقع الحال أن الغرب لا يريد لهذه الدول أن تصل إلى المستوى العلمي والفكري الذي عنده، وآية ذلك أنه يمنع تكنولوجياته وعلمه ومناهجه، ووسائله المادية الحديثة ويخفيها عن هذه المجتمعات .

هنا أيضاً علينا ألا نبالغ في الخوف من الآخر، وعلى العكس علينا أن نغلبه بوسائله ومناهجه التي بها سبقنا وإلا بقينا وراءه بمراحل .

9 - **هناك قول يتزايد الآن يحاول أن يعيدنا إلى جو الحروب الصليبية** : مفاده أنه بعد إنتهاء الحرب الباردة وإنحلال الإتجاد السوفيتي لم يعد الصراع بين الدول الكبرى أو بين الغرب والغرب صراعاً اقتصادياً، واتجه لأن يُحل الإسلام بديلاً عن الايديولوجية الشيوعية، كطرف يتصارع معه الغرب وامريكا ومن يتابعها [4]. وأقول صحيح أن

(1) محاضرتنا في المليا، المشار إليها اعلاه "دور النخبة . . ." .

(2) محمد عابد الجابري "الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي" ضمن ندوة المجمع العلمي السابقة .

(3) بحثنا المفصل : صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد، أو تطور الاستشراق وتطور النظرة اليه، مسلسل "الاستشراق" دار الشؤون الثقافية العدد الثالث 1989 ، حيث أوضحنا محاولة الاستشراق القديم التيئيسية من "امكان" مشاركتنا في بناء أي فكر أو فلسفة أو علم أو حضارة، ثم المحاولات الجديدة للانغلاق على أنفسنا تحت فكرة "أننا لسنا بحاجة إلى الآخر" مع ذكر مفصل لأفكار ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" ورد رودسون عليه "جاذبية الاسلام" وآراء جملة دارسين آخرين .

(4) هذا ما يقرره الجابري، محمد عابد - بحثه السابق - الثقافة العربية اليوم . . ." .

ذهاب الاتحاد السوفياتي خفف الصراع أو الحرب الباردة لكنه لم يخفف الصراع الفكري، سواء في الاقتصاد أو سواه. فلم يُقر أحد أو قلْ لم يقّر الجميع بأن الرأسمالية هي البديل الوحيد، وما زال هناك دول شيوعية، وأحزاب شيوعية وأحزاب اشتراكية، ودول إشتراكية، ومنظّرون من كل لون، وكأن المسألة مجرد مدّ وجزر. كما أن الصراع الفكري الفلسفي في مشكلات الفلسفة الكبرى، بين الإتجاهات الفلسفية من مثالية ومادية، ومؤمنين، وغير مؤمنين، ومفسرين تفسيراً طبيعياً، وما فوقياً، أقول إن الصراع في هذه الحقول ما يزال قائماً ما بقي فكر وعقل وعلم وإعتقاد. لقد كان الصراع بين الغرب والإتحاد السوفياتي صراعاً أيديولوجياً، قليله فقط يتصل بالفكر والعلم والفلسفة، وكثير يتصل بالإيديولوجية والسياسة والمصالح وعمليات تسطيحية لجوهر الصراع بين المذاهب الفلسفية على أساس الحق والباطل والعقل وما ليس عقل .

وهكذا يستنتج البعض أن الصراع يتجه الآن نحو الإسلام كدين هذا ما لا نقبله، صحيح أن كثيراً من الظواهر توضح صراعات متعددة، من هذا النوع، لكن المستهدف ليس الإسلام كفكر، بل الدول والشعوب الإسلامية، أي المصالح المرتبطة بهذه الدول، النفط والأسواق وغيرها، والذي يقود هذا ليس رجال العلم والفلسفة الغربيون، بل حتى ليس رجال الدين في الأغلب عدا المرتبطون، بل هم نفسهم السياسيون ودوائرهم المخابراتية ومن ورائها الشركات العالمية والشركات متعددة الجنسية. إن عدم رصد هذا الأمر جيداً، وعدم الإلتفات إلى حقيقة الصراع ومن المطلوب سيجعلنا نتصور أننا عدنا إلى الحروب الصليبية، ولكن الحروب الصليبية نفسها لم تكن صراعاً فكرياً دينياً في الأساس بل صراعاً إقتصادياً إستعمارياً صراع مصالح يتمظهر بمظهر التبشير الديني والصراع المذهبي. إن تشخيصاً يؤكد على أن الصراع وملء الفراغ هو حرب بين الغرب والإسلام هو تشخيص فيه غلط في التعبير، إنه صراع بين السياسات الغربية الإستعمارية الإمبريالية وبين شعوب ودول العالم الإسلامي، وليس صراعاً ضد الإسلام كدين أو كمؤسسة، لدرجة أنني أغامر فأقول أن هذه الدوائر توظف أحياناً اطروحات الإسلام بشكلها المتطرف المغالي المنغلق عند البعض كأحد الأسلحة في حربها ضد مصالح الشعوب الإسلامية. من جهة أخرى فإن الإستعمار الغربي ممثلاً في الولايات المتحدة وحلفائها لا يشّن حروبه على مستوى الدول الإسلامية فقط، بل على شعوب العالم الثالث وبلدان أوروبية، تشاركه في الدين، أو في عدم كونها إسلامية كاليابان والهند والصين ودول شرق آسيا ودول أمريكا الجنوبية ومعظم افريقيا. إن مثل هذه الدعوة عن حرب غربية ضد الإسلام يشوه الصورة ويخفي معالمها، ويشجع على الإنكفاء على أنفسنا ضد "الآخر" ورفض ليس سياسته فقط، بل وكل ما يمت إليه من علم ومناهج وأمور عصرية وتوجهات عقلية، وغنى في جزئيات الحياة التي تحملها الحضارة الغربية اليوم، وبذلك نسهّل للغرب مهمته في إبقائنا في تخوم قرون غبرت .

2

المبحث الثاني

صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد

اختلف النظر الى الاستشراق، فنظر إليه البعض كشيء ثابت غير متطور أو متبدل، وعكس ذلك نظر آخرون، حتى انتهوا إلى تقرير انتهائه تماماً، وكذلك اختلفت الآراء حول تقويمه فرفضه من العرب والمسلمين فريق، ودافع عنه بشكل مطلق فريق، وتوسط فريق ثالث بين الطرفين.

إن خطة هذا البحث هي تفصيل الأحكام العريضة، لتنتهي إلى نتائج محددة، وسنعمد إلى ايضاح كل حالة ورأي كل فريق من خلال ممثلين أقوياء له.

وهذه الخطة هي :

1 - الاستشراق لا يتبدَّل ولا يتطور، إنه جوهر ثابت، وماهية مطلقة، مع رفضه كلياً. ويمثل ذلك محمد البهي من جهة وادوارد سعيد وآخرون من جهة أخرى. وسنعرض هنا لتلخيص رأييهما كلا على انفراد، لتمثيل كل واحد منهما لاتجاه رافض معين، ثم نعقب ذلك برفض او آراء قريبة منهما، لكل من أحمد بن عبود، ومحمد وقيدي. وسيكون عرضنا لكتاب ادوارد سعيد مفصلاً لأنه يقدم لنا تفسيرا جامعا لتاريخ الاستشراق وجوهرياته من وجهة نظر هذا الفريق الرافض.

2 - الاستشراق ظاهرة مؤقتة، ويتبدل، وله تطوراته حتى النهاية مع تقويم سلبياته وايجابياته، يمثل ذلك ماكسيم رودنسون وجاك بيرك، وطيب تيزيني ونديم البيطار والياس فرح وآخرون. وسنقف طويلاً مع رودنسون لأنه يقدم صورة مفصلة تأريخية للاستشراق تكاد تكون في كليتها رداً تفصيلياً على تطور ادوارد سعيد، كما سنقف وقفة أقصر مع تيزيني ونديم البيطار والياس فرح، ثم نعقب الموضوع كله بالنتائج.

الاستشراق جوهر ماهوي ثابت مع رفضه، ويمثله :

1- محمد البهي.

2 - ادوارد سعيد في كتابه "الاستشراق".

3 - أحمد بن عبود.

4 - محمد وقيدي.

أولاً - الاستشراق جوهر مادي ماهوي ثابت مع رفض الاستشراق

1- محمد البهي : بعنوان "المستشرقون والاستعمار" يبدأ الدكتور محمد البهي كلامه عن المستشرقين مبينا أن عمل الدارسين للإسلام منهم ينطوي على نزعتين رئيسيتين: "النزعة الأولى" : تمكين الاستعمار الغربي، في البلاد الاسلامية وتمهيد النفوس بين سكان هذه البلاد لقبول النفوذ الاوروبي والرضاء بولايته. النزعة الثانية: الروح الصليبية في دراسة الاسلام، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي وخدمة الغاية الانسانية المشتركة. أما مظهر النزعة الاولى فيتجلى في: **أولاً** : إضعاف القيم الاسلامية **وثانياً**: تمجيد القيم الغربية المسيحية، واضعاف القيم الاسلامية: عن طريق شرح تعاليم الاسلام ومبادئه شرحاً يضعف في المسلم تمسكه بالاسلام، ويقوي في نفسه الشك فيه كدين، أو على الأقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة [1] .

ويشرح البهي موقف رينان من عقيدتي القدر والاختيار، في الاسلام والمسيحية، وكذلك كلام مستشرقين آخرين عن أمور اسلامية أخرى كالزوجية والمال والجهاد[2] كأمثلة على هذا الشرح المشكك الطاعن لعقائد الاسلام.

ثم يقول: إن الاستشراق نعرات قومية وما اشبه وايجاد الشقاق بين المسلمين على أساس نعرات قومية وما اشبه وايجاد الثغرات [3] وهناك نحو آخر هو الحكم على الاسلام بما

(1) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، طبعة خامسة، بيروت 1970، ص 53-52

(2) كذلك: ص 58 فما بعد

(3) كذلك: ص 60 فما بعد

يحكمون هم على المسيحية من أنها دين فردي أو هي شعور فردي، أي تتأثر حسب الفرد، فاعتبروا ما مر على المسلمين كأنه تبديل وتطوير للاسلام نفسه، وبالتالي فهو أديان حسب الشعوب وحسب طوائفه ومصادره، وإنه لذلك من الخير إبعاد الاسلام عن مجال العلاقات بين الأفراد [1]. ثم قولهم إن تقدم الغرب سببه المسيحية كدين وقيم، على عكس تأخر المسلمين اليوم فان سببه الاسلام، أي تمجيد القيم الغربية المسيحية. ويرد البهي إن سبب هذا التقدم هو التقدم الصناعي، وان من نتائج هذا الادعاء الاستشراقي قرن التقدم في العلم عند البعض بالتقليل من التراث والماضي [2].

أما النزعة الثانية للاستشراق أعني تأكيد الروح الصليبية، فهذا أمر معلوم من كره لمحمد وقول بشهوانيته، وحط من الاسلام كدين. ويلاحظ محمد البهي: إنه لم ير مسيحيا بروتستنتيا عالج التراث الاسلامي باسلوب الكاثوليكي، ولا بروحه عند الكاثوليك. ويشير بسطور إلى خطر كتب الرحلات من قبل الرحالة المسيحيين الى الديار الاسلامية، إذ فيها تهكم وقصص مخترعة، ولها أثر سلبي في تشويه صورة الاسلام والواقع الاسلامي [3].

ثم يعود محمد البهي في موضوع لاحق بعنوان كبير: التجديد في الفكر الاسلامي، إلى طريق الاستشراق في تشويه الاسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً وهي: اما امتحان القرآن والاسلام بالمقاييس البشرية والتاريخية، أو الدعوة إلى ان الدين خرافة أو تخدير فيعقد عنوانا لبشرية القرآن؛ وهنا يذكر آراء "جب"، في تفسير "المحمدية" كدين من انتاج محمد وظروف مكة التاريخية والحضارية [4]. ويعطي مثلا آخر على بشرية القرآن من كتاب طه حسين (الشعر الجاهلي)، وملخصه ان القرآن دين محلي يعكس ظروف الجزيرة في الجاهلية (تجارة، أديان، اتصالات حضارية) وانه صنع بشري، وان فكرة عرب عاربة ومستعربة لا يؤيدها القرآن الخ مما هو معروف عن اسماعيل، ثم يشير الى نقاط الالتقاء بين جب، وطه حسين وكذلك نقاط الاختلاف [5]. ويضرب مثلاً آخر في دعوة علي

2

---

(1) كذلك: ص 61-63 وأشير إلى أن جولدزيهر في كتابه، العقيدة والشريعة في الإسلام، يعتبر مثلاً مبكراً على من قال هذا، فاعتبر الإسلام في القرآن غير كامل، وخصوصاً في عقائد حول الله والمسائل الأخرى وأن الفرق الإسلامية وكل الفكر الإسلامي اللاحق هو تطوير وإنضاج للقرآن وإزالة لتناقضاته. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، ط ثانية 1959، ص 77 فما بعد.

(2) كذلك البهي - السابق- ص 66

(3) كذلك ص 67-68

(4) محمد البهي، كذلك، ص 223-225 فما بعد.

(5) كذلك: ص 232 فما بعد إلى ص 245.

عبدالرزاق في كتابه : "الاسلام واصول الحكم"، على أن الاسلام دين لا دولة [1]. أما عن أو على فكرة ان الدين خرافة فيستند الى كتابات زكي نجيب محمود مثل خرافة الميتافيزيقا[2]، كما يعرض لمن رأى في الدين خرافة أو شيئاً قد انتهى وذهب زمانه، أو يحل محله العلم او هو افيون، وذلك منذ عصر التنوير عبوراً بعدد من مفكري العرب الى هيكل وكونت وفورباخ وماركس. ويقف هنا موضحا منتقدا طويلاً[3].

ثم يعود الى انعكاسات للماركسية في مسألة التجديد في الفكر العربي، فيعرض بخالد محمد خالد كنمط متأثر ومذيع لهذا اللون القائل بأن الدين تخدير أو ما أشبه، ويستمر في الرد على الماركسية والشيوعية مطولا[4].

ثم يعود بقدر ما يتعلق الامر بالاستشراق الى بيانات في "الملحقات" فيقرر : ان التبشير والاستشراق هما دعامة الاستعمار. ومن مظاهر ذلك بالاضافة الى تصوير الاسلام ككتاب نسخة محمد متأثراً بالمسيحية واليهودية، وان الاسلام مادي شهواني، ودعوات اخرى كثيرة، دعوى "ان الفلسفة العربية فكر يوناني كتب بأحرف عربية"[5].

ويقرر البهي ان الفرق بين التبشير والاستشراق هو ان الأخير يتخذ مظهر أو صورة البحث والطابع الأكاديمي، بينما بقيت دعوة التبشير في حدود مظاهر العقلية العامية أو الشعبية، ويعدد عدداً من المعاهد موزعة في الشرق لغرض التبشير أو الاستشراق، ويبين أهداف التبشير من قبل منع الوحدة الاسلامية، وإضعاف الاسلام[6].

أما أسباب الاستشراق، فإن السبب الرئيس المباشر سبب ديني في الدرجة الأولى، أي ما تركته الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين من آثار مرة عميقة، وأثر حركة الإصلاح الديني في إعادة أو الحاجة إلى إعادة شروح كتبهم الدينية فاتجهوا لدراسة العبرانية فالعربية فالإسلامية فالشرقية عموماً، بالإضافة إلى عامل عنصر التبشير في هذه الدراسات وإضعاف الإسلام وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين[7].

---

(1) كذلك: ص 249 فما بعد وكذلك ص 236 فما بعد

(2) كذلك: ص 305 فما بعد.

(3) كذلك: ص 319-387

(4) كذلك: ص 390 فما بعد حتى ص 417

(5) كذلك: ص 520

(6) كذلك: ص 521-525 فما بعد

(7) كذلك: ص 533-534، وقريب من هذا تقويم الدكتور قاسم السامرائي في كتابه الاستشراق بين الموضوعية والإنفعالية، الرياض 1983، لكنه في أول الكتاب يقر بخاصية أخرى للاستشراق هو الدراسة الدقيقة والتحقيقية الموثقة.

ويحكم البهي على الاستشراق كله حكماً واحداً ألا وهو عدم الموضوعية، فينقل عن ليبولدفايس (محمد أسد) فيما بعد، نصاً شديد الشبه بما سيصل إليه إدوارد سعيد في كل كتابه "الاستشراق". يقول نص ليبولدفايس حسب إيراد البهي: "... إلا أن الشر الذي بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح، ولكنه كان قبل كل شيء وفي مقدمة كل شيء، شراً ثقافياً ! لقد نشأ تسميم العقل الأوربي عما شوهه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة من الغرب ..! ". ويقول عن أعمال المستشرقين: " قد لا تقبل أوربا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية)، ولكنها تحتفظ دائماً فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلي متزن ومبني على التفكير ! إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يختل التوازن، ويأخذ الميل العاطفي في التسرب، حتى أن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العلمي في كتاباتهم عن الإسلام... ويظهر في جميع بحوثهم على الأكثر كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحث في البحث العلمي، بل إنه (متهم) يقف أمام قضاته !! إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعي العام) الذي يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام (المحامي) في الدفاع !! فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له- مع شيء من الفتور- اعتبار (الأسباب المخففة) !! وعلى الجملة، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التي يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش) تلك الدواوين التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها في العصور الوسطى ! أي أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبداً أن نظرت في القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب، ولكنها كانت، في كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها. ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذي يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً، وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفي للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التي شهد بها الشهود الحاضرون، ثم فصلوها عن المتن، أو تأولوا الشهادات بروح غير علمي، من سوء القصد، من غير أن ينسبوا قيمة ما على عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر.. أي من قبل المسلمين أنفسهم[1].

2

(1) محمد البهي، كذلك، ص 212-213، وهو يستشهد بكتاب فايس: الإسلام على مفترق الطرق، طبعة ثالثة كذلك كتاب محمد أسد (فايس) الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي. ط أولى. بيروت 1956 ص 20 الترجمة العربية. 1951 ص 151-152 وبالتبشير في كل ما أنجزه وفي كتاب عمر فروخ ومصطفى خالدي، التبشير والاستعمار في البلاد العربية. ط 2 بيروت 1964، كما يميل الدكتور عرفان عبد الحميد إلى رأي البهي. وحتى يستشهد بليوبولد اسد في كتاب آخر للأخير مع إيراد نصوص من بعض المستشرقين يقرون بصعوبة تخلص الدراسات الاستشراقية إلى الآن من أحكامها السابقة، مؤكداً ثبات طبيعة وماهوية الاستشراق بحثه: المستشرقون والإسلام. بغداد 1969، خصوصاً ص 4 و ص 13. ص 15، ص 22، ويستشهد بمونتكمري واط وبرنارد لويس وجب ونورمان دانييل.

بهذا ننهي رأي محمد البهي، في الاستشراق، وأسبابه وأغراضه،ومنهجيته، وسوف نعتبر الرد من قبل أكثر من باحث على ادوارد سعيد الذي يعتبر ممثلاً متطوراً في الاتهام والتفاصيل لهذا الموقف الرافض رداً على محمد البهي، مع ملاحظة، أنها تنطبق على الأخير ضعفين وأكثر، مما تلحق بسعيد، وحيث رؤية البهي ذات بعد ديني خالص تقريباً.

2 - عرض راي ادوارد سعيد في كتابه " الاستشراق "[1].

مقدمة المترجم آثرنا تلخيص مقدمة المترجم لأنها تقيم الكتاب وتعطي ملخصاً لأهم خاصية للكتاب من جهة، ونقداً قصيراً لكنه مهم من جهة أخرى.

يوضح المترجم أن الكتاب ثورة جديدة في الدراسات الإنسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية. تعطي دوراً كبيراً للسياسة، بأكثر مما أعطى ماركس للاقتصاد، ويكشف عن آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها، والآلية التي بها يمارس ما سأسميه " الداخل" أي المؤسسة التي تمتلك السلطة بالسيطرة المطلقة على "الخارج"-موضوع السلطة. ليس كتاب ادوارد سعيد دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً وشخصيات وأحداثاً، وما هو -كما تصفه صاحبة الترجمة الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب - بدراسة للشرق "كما خلقه الغرب"، بل هو اكتناه للمعرفة، والسلطة، والطغيان الذي يمارسه الإنسان[2].

والكتاب لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق، انه كتاب عن الغرب وأشكالاته الفكرية، والخلخلة الجوهرية في ثقافته، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري، والبحثي، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر حين يكون هذا الآخر الشرق - وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب، خاضعة لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته، بل لفكر آخر مصدره الإنشاء الاستشراقي المتشكل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى[3].

---

(1) ادوارد سعيد: الاستشراق. المعرفة. السلطة. الإنشاء. نقلة إلى العربية كمال ابو ديب. بيروت 1981، وهو ترجمة للأصل بالإنكليزية بعنوان: Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Books. N.Y. 1978

(2) مقدمة المترجم. ص2

(3) كذلك. ص 3-4 والمترجم ليس ناجحاً في دفاعه عن إغفال سعيد لجوانب (ومستشرقين) إيجابية ومع العرب بقوله انه ليس تاريخاً للاستشراق ولا عن الشرق، بل عن الغرب وأشكالاته، لماذا إذن لا تعطى الصورة عن هذا الغرب أو نظرته إلى الشرق.

ويلخص المترجم أهم خاصية لهذا الكتاب في : أن كتاب " الاستشراق " دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن داخل حقل الاستشراق وخارجه عن هذه الظاهرة العجيبة: تكريس الغرب نفسه لدراسة الشرق[1]. الغرب باعتباره ردة فعل للشرق أولاً، وثانياً كخالق تصورات عوين من خلالها الشرق تجسد تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه، لا في الشرق.

والشرق باعتباره جوهراً سرمدياً، موحداً متناغماً، كلياً، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه، الشرق اللاتاريخي، اللامتغير، الشرقي الجوهر. كتاب "الاستشراق" لا يكشف فقط عن فاعلية المعاين في المعايَن، بل إنه يكشف كذلك فعل المعاين في المعاين، بمعنى أن الموضوع المعاين يبدأ بصياغة المعاين على صورته. هكذا يصبح الاستشراق كبنية فكرية غربية ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية) وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته، جزئياً، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك. هكذا يكشف الكتاب أن الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعمارياً، عرقياً، فوقياً، متجذراً في القوة بالمعرفة، والانشاء الذي ولده ذلك كله.

وأن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر الخارجي فقط، بل امتداداً أيضاً للشاذ، والمنحرف، والمجنون، المستضعف داخل الغرب، للآخر الداخلي أيضاً[2].

يقدم المترجم ملحوظات، ملحوظتان منها اعتبرهما نقداً لكتاب ادوارد سعيد: الأولى يسأل المترجم: ضمن منطلقات المؤلف في التحليل والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره، هل كان يمكن للتمثيل أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي. ثمة حتمية تاريخية تحكمه . . وتغير هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية أو لنقل يخضع إن حدث لحتمية تاريخية[3].

الملحوظة الثانية: إن الاستشراق كما يصفه المؤلف حالة حتمية وهو يفترض الكلية والشمولية والوحدة والتناغم والتركيب الواحد في تصور الغرب وهويته ونظرته إلى الشرق، لكن يوجد مع هذه الصورة الوعي النقدي الضدي داخل الغرب منذ أزمته المستمرة من

---

(1) كذلك. ص 5

(2) كذلك. مقدمة المترجم ص6

(3) كذلك. ص 4-5، ان المترجم يقبل كامر " مسلم " الصورة الماهوية الأحادية التي حكم بها على الاستشراق، لكنه يجعلها ظاهرة حتمية.

2

ديكارت حتى اليوم، هذه النقدية الضدية تنفي الكلية والوحدة والتناغم لصالح شروخ في البنية في الصورة أعلاه. هذا الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية، خارج الاستشراق (لاحظ ان المترجم كالمؤلف لا يعتقد بهذه الضدية وعدم التناغم في الاستشراق نفسه) مكون أساسي من مكوناتها، وبالتالي نقد سعيد من خارج الاستشراق كوعي نقدي ضدي لمجال الاستشراق (المتناغم) هو تفجر من داخل الغرب دليل على قدرة الثقافة الغربية على تجاوز أزمتها وتجاوز النقد الذي سيقدمه سعيد، وسيمتطي الاستشراق الغربي معطيات هذا النقد للاستمرار في " تركيب " جديد بما يخصب الاستشراق في نمط جديد، إن نقد سعيد ليس عملاً شرقياً يهاجم الغرب، بل تفجر غربي داخل الغرب[1].

وتعليقي أن هذه الملاحظة وسابقتها تشعران بأن المترجم ربما يلوم سعيداً على إعطائه الاستشراق الغربي جوهراً ماهوياً ثابتاً وأنه أي المترجم بالتالي أن يقول بإمكان تغير الاستشراق، وأن ما قدمه سعيد لا يغطي كل الصورة، فهناك دلائل على وجود صور أخرى تعاين الشرق بشكل آخر، إيجابي، أو غير عرقي أو ليس فوقياً الخ.

والحال أن المترجم على العكس من مثل هذا الاستنتاج يرى صحة الصفة التي عينها سعيد للاستشراق وصدقها وأنها ستبقى هكذا حتى لو لبس الاستشراق أثواباً جديدة. والذي لخصته في أعلاه، وحده كاف على هذا.

عرض الكتاب:

يسأل ادوارد ماذا نعني بالاستشراق: ويجيب: ثلاثة أمور:

1 - **الدلالة الجامعية الأكاديمية**: المستشرق كل من يدرس او يكتب او يبحث عن الشرق في جانب محدد أو عام وفي كل ميدان من علم الإنسان إلى فقه اللغة.

2 - **معنى أعم**: الاستشراق اسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق والغرب. وهذا التمييز قبله شعراء وفنانون وفلاسفة وروائيون ومنظرون سياسيون واقتصاديون وإداريون.

3 - **الثالث**: الحركة النشطة المنضبطة الدائرة بين المعنيين الجامعي والعام منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهو هنا بمعنى المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله وإجازة أراء فيه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه. أي كأسلوب للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه[2].

---

(1) كذلك. ص 7-9

(2) ادوارد سعيد - الاستشراق - ص 38-39

ويلاحظ الكاتب أن كون أوربا ثقافياً متقدمة ومستعلية هو مصدر كثير من الصور المشوهة عن الشرق وهو الدافع وراء كثير من أعمال استشراقية منقصة للشرق مثل كتاب ادوارد لين: مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم، وكذلك آراء رينان وغوبينو العنصرية والعرقية صدرت من الحافز نفسه، كما صدر عنه عدد كبير من روايات الجنس المكشوف الفيكتورية[1]. ويجلب ادوارد نصوصاً عن كرومر وبلفور يميزان فيها تمييزاً استعلائياً مطلقاً بين شرق وغرب، وعقلية شرقية وأخرى غربية ليستنتج: أن هذا التمايز الذي قبلاه بكل هذا الرضا الداخلي قد استغرق سنين بل قرونا لينمو ويتبلور.

ويتكلم ادوارد عن تطور معرفة الغربيين بالإسلام في صورته المرعبة المدمرة الشيطانية البربرية[2] حسب رأي الغرب، فتوحات الإسلام التي أرعبت أوربا، وخطره على المسيحية في تصورهم هذا خلال القرون الوسطى وأوائل النهضة. لابد من فعل شيء أزاء الإسلام حيث وصل في القرن الخامس عشر إلى أوربا الشرقية. في هذه الفترة صور الرسول محمد (ﷺ) تصويراً شائناً وصور دينه كوحي زائف، شهوانية، شبق، شذوذ جنسي، انتحالات مرعبة، هرطقة وعصيان.

في هذه الفترة فيما بعد شرقن الشرق، وأصبح على الغربي أن يقبل الصورة التي خلقها المستشرقون عن الشرق مثل كتاب ديربيلو: المكتبة الشرقية باعتبار هذه الصورة هي الشرق الحقيقي. هكذا حولت ثقافة الشرق خاضعة لتحولات كما يريد الغرب، لا كما هي، بل من أجل مصلحة المتلقي (المستشرق). مثال على ذلك تصوير دانتي في الكوميديا الإلهية للإسلام وللرسول. إنها صورة مخططة أنتجها الفهم الغربي.

لقد خلق المستشرقون صورة ملفقة عن الشرق معطاة لمرة واحدة وإلى الأبد ولا تستطيع أية مادة جديدة تغييرها أو زحزحتها عن موضعها. في أعمال دانتي وفي كتابات المماحكين ضد الإسلام من غيبرت اوف توجنت، وبيد، وإلى روجر بيكون ولوثر ورولان وفي عطيل شكسبير صور الشرق كأجنبي ومن أجل أوربا، وصور الرسول كمنتحل وكأجنبي[3].

---

(1) كذلك. ص 43

(2) ذلك ص88-89 فما بعد، وادوارد يؤرخ من هنا لنمو الدراسات حول الشرق والتعرف على الإسلام والعرب، بينما يتكلم عن مراحل لاحقة لهذا في الصفحات السابقة، ثم يعود إلى مراحل لاحقة، ووجدت أن تنظيم المعلومات يقتضي الترتيب الذي عملته هنا: حتى نكون امام صورة تاريخية متنامية وتاريخية منظمة. ولكي يتسنى للقارئ إجراء مقارنة مشتقة بين أرخنة رودنسون وأرخنة ادوارد. وتوجد صور عديدة مثل هذه عند البهي، وعرفان عبد الحميد ، كتاب الأول الكبير معظمة وبحث عرفان ص 6-21

(3) كذلك. ص 98-99

2

ثم يتكلم ادوارد عن جهود بعض المستشرقين قبل نابليون في مصر، مثل اوكلي وكتابه تاريخ العرب الذي ظهر المجلد الأول منه عام 1708، وقال عنه اربري ان موقف اوكلي من المسلمين وهو أن الأوروبيين يدينون لهم بأول ما عرفوه من الفلسفة كان صدمة مؤلمة للجمهور الأوروبي، مع أنه أوضح دائماً أن الإسلام كان هرطقة مستنكرة. ويتكلم ادوارد عن مشروعين استشراقيين قبل غزو نابليون لمصر عام 1798 هما ما قام به ابراهام - هيسانت انكتيل - دوبرون (1731-1805) والذي كان رحل إلى الشرق مفتشاً عن برهان لوجود بدائي فعلي لشعب مختار ولسلاسل الإنسان التوراتية، لكنه خاب أمله، وبدلاً من ذلك وجد خبيئة من النصوص الافيستية وترجم الافيستا، وساعد عمله بذلك محاولة فولتير لاعتبار التوراة أكثر بعداً عن التصديق، وكشف انكتل حضارات لا تحصى شرقية وآداب لا تحصى أقدم من تصور الغربيين الذي يقف عند النهضة الاغريقية اللاتينية.

المحاولة الثانية قام بها وليم جوتز الذي غادر انكلترا إلى الهند سنة 1783 ويعتبر بحق مؤسس الاستشراق حسب حكم اربري. ثم يصف المؤلف ادوارد سعيد محاولة نابليون ومن معه من علماء ومستشرقين[1].

ويلاحظ المؤلف أن محاولات هؤلاء أنتجت وصف مصر بدلاً من تاريخها كأعلى جهد استشراقي مراد، وسلسلة من المولدات النصية مثل كتاب شاتوبريان: المرحلة، ولامرتين: رحلة في الشرق وكتاب فلوبير: سلامبو، وكتاب لين: مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم، وكتاب بيرسن: سرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة. ثم يتكلم عن نتائج فتح قناة السويس، وأهم نتائجها هو أن " هم " صارت جزء من " لنا " أي أصبح الشرق لا ينتمي إلى عالم آخر بعد دوليسبس، بل جزء من عالمنا، الشرق مفهوم اداري جر إلى داخل الغرب، ولم يعد الإسلام تهديداً[2].

ويرى ادوارد انه منذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسان في العلاقة بين الشرق والغرب. (العنصر) الأول، هو المعرفة الأوربية المنظمة المتنامية بالشرق وهي معرفة دعمتها المواجهة الاستعمارية، كما دعمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي استغلته علوم نامية مثل علم الأصول العرقية والتشريح المقارن وفقه اللغة والتاريخ بالإضافة إلى الكتابات التي أنتجتها الرحلات والاستكشافات، روائيون وشعراء ومترجمون. أما (العنصر) الثاني: فهو أن علاقة اوربا بالشرق كانت دائماً علاقة القوة. الاستشراق زود رجالاً وساسة خلال

---

(1) كذلك ص 100-112

(2) كذلك ص 113-117

السنوات الأولى من القرن العشرين مثل بلفور وكرومر أن يقولوا ما قالوه ذلك أن استشراقاً أقدم من القرن التاسع عشر زودهم بمفردات وصور وبلاغة ومجازات ليقولوه بها، لكن الاستشراق عزز لكون أوربا او الغرب تسيطر حيث مرحلة التوسع الأوروبي الذي شمل الأرض كلها على حوالي 85% من الأرض. لقد مكن الاستشراق الأوربي (أن يتعامل) مع الشرقيين بوصفهم ظاهرة تملك خصائص متواترة[1].

ويوضح ادوارد سعيد أن جوهر. الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية، وقد عمق الاستشراق هذا التمييز خلال القرن التاسع عشر والعشرين. وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. في البدء كانت أوربا مادة ضخمة حول الشرق ورثت من الماضي الأوربي. وما يميز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ بها. هو أن نهضة استشراقية قد حدثت وأن وعياً جديداً للشرق الذي امتد من الصين إلى المتوسط قد تنامى بسبب اكتشاف نصوص حديثة في لغات مثل السنسكريتية والزندية والعربية، وأيضاً نتيجة لعلاقة جديدة بين الشرق والغرب نتيجة حملة نابليون لمصر 1798 وفي هذه الفترة كان طموح المستشرقين صياغة اكتشافاتهم وتجاربهم ونظراتهم بلغة حديثة مناسبة أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث . . فقد صبغت دراسات رينان اللغوية والنظرية العرقية، وجعل هذا لاستشراقه امتيازاً من جهة ومعرضاً للطعن من جهة أخرى[2].

2

وقد أخضع الاستشراق لتيارات مختلفة: للامبريالية، والوضعية المنطقية، والطوبائية، التاريخانية، والداروينية، والعرقية، والفرويدية، والماركسية، والاشبنجلرية، وأصبحت له مؤسساته الخاصة وجمعياته إلا أن قليلاً من هذه النشاطات والمؤسسات وجد وازدهر بصورة حرة لأن الاستشراق فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق وقد خضع حتى أكثر الكتاب روعة مثل فلوبير ونرفال وسكوت لضوابط مقيدة فيما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق، إذ أن الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤية سياسية للواقع، رؤيا للفرق بين المألوف (أوربا، نحن) وبين الغريب (الشرق. المشرق. هم). لقد خلقت هذه الرؤيا أولاً ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين المتصورين بهذه الطريقة.

إن منظومة إدوارد - كما يقول هو - تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الإنسان

(1) كذلك. ص 71-73

(2) كذلك. ص 73-74

حتى اليوم. إن جوهر الاستشراق هو استقطاب التميز وتعميقه (شرق هم) في مقابل (غرب نحن) مع كل ما يعنيه من دونية للشرق وتفوقية للغرب. إنه منذ نشأته يقوم على تقسيمات متصلبة وحادة (شرقية، غربية) (وهذا ما نجده حتى وقت كتابة هذا الكتاب) هكذا يقول سعيد، حيث يضرب أمثلة من أحكام لكيسنجر وآخرين فيها هذه التمييزات[1]، مثل هارلد غليدن.

مع منتصف القرن التاسع توسع الاستشراق، ويؤشر ذلك شيئان: الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي 1765 إلى 1850 الذي قدمه ريمون شغاب في كتابه: النهضة الشرقية. كلمة شرقي حسب شغاب: تحدد هوية كل ما هو آسيوي بمعنى الغريب المدهش والمجهول السري والعميق. مستشرق القرن التاسع عشر إما باحث (مختص بالصين أو بالإسلام أو بالدراسات الهندو - اوربية) وإما متحمس موهوب، مثل هوغو "الشرقيون"، وغوته "الديوان الغربي الشرقي"، أو كلا هذين مثل ريتشارد يرتن، إدورد لين، فردرك شليغل.

أما المؤشر الثاني على المدى الذي تحول إليه الاستشراق منذ مجمع فينا إلى حقل شمولي فهو الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه، مثل كتاب جول مول: " سبعة وعشرون عاماً من تاريخ الدراسات الشرقية " وهو سجل في مجلدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين 1840 - 1867 : وكذلك كتاب غوستاف دوغا: تاريخ المستشرقين في أوربا من القرن الثامن عشر حتى التاسع عشر[2] (1868 - 1870) .

ويشخص ادوارد سعيد عيوب مثل هذا التوسع في :

1- اهتمام رئيس بالمرحلة الكلاسيكية لأية لغة.

2- أن الشرق الذي تمت دراسته كان بشكل عام كونا نصيا عبر الكتب والمخطوطات، لا عبر النحت والخزفيات كما هو حال تعرف النهضة الأوربية على اليونان.

3- إن قوة الاستشراق ومجاله لم ينتج معرفة إيجابية دقيقة بالشرق فحسب، بل معرفة من الدرجة الثانية أيضاً كونت ما سماه جي. كيرنان : " حلم اليقظة الأوربي الجماعي بالشرق" . أنتج هذا أن عدداً كبيراً من الكتاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق (هوغو، غوته، نرفال، فلوبير، فتزجيرالد، وأمثالهم)[3].

---

(1) التفاصيل. المصدر نفسه، ص 74-79

(2) كذلك. ص 83

(3) كذلك. 82-83

أما خلال أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين فقد اصبح المستشرقون جماعة أكثر جدية، فقد تقلصت آماد الجغرافيا التخيلية والواقعية، لأن الاستشراق كان قد أنجز تحوله في إنشاء بحثي إلى مؤسسة إمبريالية. يتضح ذلك مما قاله المؤلف عن نابليون ودوليسبس وبلفور وكرومر، من جهود لهؤلاء لمحاولة أسر الشرق ومعالجته ووصفه وتحسينه وتغييره بصورة جذرية لصالح الغرب. لابد من وضع جهود الاستشراق وتصوراتهم السابقة موضع التنفيذ، وخطة الاستشراق هي الارتقاء دائماً من الجزئية الإنسانية الخاصة إلى العالم المتجاوز للإنسان. فملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر تنمو إلى سياسة حول العقلية الشرقية لمصر أو العراق أو شبه الجزيرة العربية، وآية قرآنية ما هي أفضل الأدلة على طبيعة حواسية إسلامية لا يمكن اجتثاثها. وافترض الاستشراق شرقاً لا متغيراً، مع استخدام أفكار الاستشراق حول الشرق لأغراض سياسية.

ويتقبس ادوارد سعيد من أنور عبد الملك أن الاستشراق يعتبر الشرق والشرقيين موضوعاً للدراسة باعتباره كل ما هو مختلف عن الغرب، وأن الشرق له طبيعة جوهرانية خالصة، وله ذاتية تاريخية سلبية غير مشاركة، وهو غير فاعل، وغير مستقل الوجود، وغير ذي سيادة بالنسبة لنفسه. جوهرانية على اساس عرقي، جوهر تاريخي كذلك، لأنه يرجع إلى فجر التاريخ، وفي الوقت نفسه جوهر فوق تاريخي لأنه لا يتطور، ولا يتحول، وكأنه ليس نتاج قوى فاعلة في مجال التطور التاريخي، كما يحصل للكائنات والدول والشعوب سواه [1].

ثمة خصوصية للإنسان الشرقي فعندنا إنسان صيني وآخر عربي، أو مصري. أما الإنسان بلا خصوصية الإنسان العادي كما هو مفهوم، فهو الإنسان الأوربي الذي ينتمي إلى المرحلة التاريخية أي تاريخ اليونان القديم.

وهكذا يمكن للمرء أن يرى أنه بدءاً من القرن الثامن عشر وإلى القرن العشرين، رافق تسلط الأقليات المالكة التي كشف عنها ماركس وانجلز - وما زال الكلام عن أنور عبد الملك بنقل ادوارد سعيد - والتمركزية الإنسانية التي فككها فرويد، تمركزية أوربية في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد سيطرت بريطانيا وفرنسا منذ القرن الثامن عشر ولقرن ونصف على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة. وكانت الاكتشافات الفقهية اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز وفرانز بوب وجاكوب غريم وآخرون مدينة اصلاً لمخطوطات اجتلبت من الشرق إلى باريس ولندن ومن دون استثناء تقريباً، بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة، وكانت الثورة فقه اللغوية التي أنتجت بوب وساسي وبيرنوف

(1) كذلك. ص 120-121

وطلابهم علماً مقارناً ومبنياً على مقدمة تقول أن اللغات تنتمي إلى عائلات، تعتبر الهندو - اوربية والسامية مثلين عظيمين. وقد كان للاستشراق منذ بدئه، خصيصتان عظيمتان:

1- وعي للذات علمي طارئ مبني على أهمية الشرق اللغوية لأوربا.

2- ميل إلى التقسيم والتفريع وإعادة التقسيم لموضوع دون أن يغير أبداً نظرته إلى الشرق بوصفه دائماً نفسه، شيئاً لا متغيراً، متجانساً، وشاذاً شذوذاً جذرياً[1].

ويعتبر الكاتب ادوارد كمثال على بدايات عنصرية، وكرائد فردرك شليغل الذي تعلم السنسكريتية في باريس ومع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها عام 1808 كان عملياً قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه، فإن كان ما زال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية والصينية والأميريكية والأفريقية، وعلاوة على ذلك فإن العائلة الهندو - أوربية كانت فنياً بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية، لكن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحي المعاصر، شرقه هو شرق الزندافيستا واليوبانيشادا، أما الساميون الذين كانت لغاتهم الصاقية، ولا جمالية، وآلية فقد كانوا في مرتبة أدنى، مختلفين ومتخلفين، وتمتلئ محاضراته عن اللغة والحياة، والتاريخ والآداب بتمييزات كهذه قدمها دون أدنى درجة من التبرير، فقد قال أن العبرية صنعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه، أما المسلمون فقد تبنوا" إيماناً بالوهية فارغة ميتة، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية[2].

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين "المنحطين" انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوربية. غير أنه لم يجعل في أي موضع آخر - إلا أن يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الإنسان (الانثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الدارونيين - أساساً لمادة علمية كما جعل في علم اللغة المقارنة وفقه اللغة. لقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنفصم عراها وكان الشرق "الجيد" دون استثناء مرحلة كلاسيكية في مكان ما من هند ضاعت منذ زمن بعيد، أما الشرق "السيئ" فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال أفريقيا وبلاد الإسلام في كل مكان. وكان الآريون قد قصروا على أوربا والشرق القديم، وسيطرت الأسطورة الآرية على علم الإنسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل رتبة[3]. بالإضافة إلى

(1) كذلك. ص 122 وحول هذه التقسيمات العائلية اللغوية والعرقية، بحثنا الآثار الاجتماعية لنظرية التطور في مجلة الأديب المعاصر عدد 29ن 1985 ومصادره.

(2) كذلك. الاستشراق ص 123.

(3) كذلك. ص 123، حيث يذكر ادوارد سعيد اسماء عدد ممن ينتسبون فكرياً للاستشراق الرسمي مثل، غوبينو وريتان، همبولدت، ستاينتال، بيرنوف، رموزا، بالمر، فايل، دوزي، وموير، وجملة جمعيات كالجمعية الآسيوية (ت1822) والجمعية الشرقية (ت 1842) والجمعية الآسيوية الملكية (ت 1822) وكذلك الأدب

تراكم المعرفة البحثية والرحلات، ومع نهاية القرن التاسع عشر أصبح الشرق بأكمله تقريباً محتلاً، ومعه المصالح والجمعيات. هنا حدث شعور استشراقي بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الإطلاق كما تصوره النصوص. ويذكر ادوارد أمثلة من شعراء وقصاصين ورحالة لهم مثل هذا الشعور بما في ذلك ما سجله بعضهم من صور شائنة عن سلوك الشرقيين الشاذ من عدم الخجل لديهم والوساخة والزنا الفاحش والتبرك الشائن ببعض الأولياء والصوفيين. وظلت هذه الصورة تكرر من قبل مستشرقي القرنين التاسع عشر والعشرين. من أمثلة ذلك قول كارل بكر أنه رغم أن الإسلام (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث اليوناني الإنساني، الإسلام ليس ديناً أصيلاً، بل هو محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب الإلهام الخلاق الذي نجده في أوربا عصر النهضة، أما في عرف ماسنيون فإن الإسلام هو رفض منتظم للتجسد المسيحي، وعنده ليس الرسول محمد (ﷺ) بطل الإسلام الأعظم، بل الحلاج الذي (صُلب) لجرأته على شخصنة الإسلام، لقد اغفل مكانة محمد (ﷺ) ومنح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح [1].

ويلاحظ ادوارد أن أزمة في الاستشراق بدأت من عشرينات القرن العشرين، وحيث جرى مؤتمر باندونغ عام 1955، وحصلت دول الشرق بأكملها على الاستقلال السياسي، فوجد الاستشراق نفسه عاجزاً عن تميز "شرقه" في العالم الثالث الجديد. وصار يواجه شرقاً جديداً يدير نفسه. وانفتح أمام الاستشراق بديلان: الأول: الاستمرار، كأن شيئاً لم يحدث، والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم الشرق الجديد، غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغير أبداً - هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساءوا الفهم. البديل الثالث التنقيحي هو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة، لكن هذا لم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من فئة قليلة جداً[2].

ويستشهد المؤلف بأنور عبد الملك مجدداً الذي يرى أن أسباب هذه الأزمة ليس ببساطة هو ظهور حركات التحرر الوطنية في الشرق فحسب حيث عصفت بتصورات المستشرقين

التخيلي وأدب الرحلات ويشمل أعمالاً لغوته وهوغو ولامارتين وشانوبريان، كينغليك، نوفال، فلوبير، لين، سكوت، بايرون، فينيه، ديزرائيلي، جورج اليوت، وغوتييه، وأسماء أخرى أوائل القرن العشرين مثل داوتي، باريه، لوتي، تي، إي، لورنس، وفورستر. ويعمق هؤلاء جميعاً تصور ديزرائيلي لـ "المبهم الآسيوي العظيم" ص 123.

(1) كذلك. ص 126-127.

(2) وقد أوضحنا أيضاً في كلامنا عن بيرك ورودنسون المنهج الجديد للدراسة عندهما القائم على أساس البنية الحية للظاهرات والكلية التوحد، وليس كظواهر جزئية مفصولة، ووفق منهج تحليلي فقط.

عن شعوب محكومة سلبية قدرية، وإنما هو: أن المختصين والجمهور الواسع أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة ليس بين علم الاستشراق والمادة المدروسة فحسب، بل كذلك - وكان هذا حاسماً - بين التصورات والمناهج وأدوات العمل في العلوم الإنسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون، فقد اعتبر المستشرقون من رينان إلى جولدتسهير، إلى ماكدونالد إلى فون غروبناوم وجب وبرنارد لويس، اعتبروا الإسلام مثلاً "تركيباً ثقافياً موحداً"، يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الإسلامية[1]. ويورد ادوارد مفصلاً آراء عدد كبير من المستشرقين التقليديين القائلين بعقل عربي أو مشرقي أو سامي أو روح إسلامية في مقابل عقل أوربي أو يوناني أو آري أو روح يونانية[2].

ويتكلم إدوارد عن الاستشراق اليوم، عن الاستشراق الكامن والظاهر، ومفاد كلامه أن الاستشراق يمتلك هوية تراكمية جماعية تقلل من تأثير إنتاج الباحث الفرد. لقد تقررت هذه الهوية بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية، الكتاب المقدس، فقه اللغة) وبالمؤسسات العامة (الحكومات، والشركات والجمعيات الجغرافية والجامعات) وبالكتابات الأدبية (رحلات، استكشافات، وصف الغريب المدهش) وهكذا تولد نوع من الإجماع متوارث يصعب الخروج عنه. ويقول أنه إذا كان تحديده للاستشراق يبدو سياسياً أكثر من أي شر آخر، فذلك لأنه يؤمن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة، إنه نظام وتقليد جامعي، ولما كان نظاماً مؤسساً هكذا يصدق نتيجة لذلك أن كل اوربي كان فيما يمكن أن يقوله عن الشرق عنصرياً، عرقياً، امبريالياً وإلى درجة كلية تقريباً، عرقي التمركز. إن مجرد فعل كالاستشراق دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه ليوحي بأنه مذهب سياسي مورس على الشرق لأن الغرب أقوى. ورغم التبدلات والاكتشافات وزيادة المعرفة بالشرق فإن هذه التبدلات تمس الاستشراق الظاهر، أما الكامن، التمييزي، الجوهراني الثابت فهو ذو مضمون واحد لم يمس، ولذلك فإن جميع من كتبوا عن الشرق حتى اليوم من رينان إلى ماركس ومثل لين وساسي وفلوبير ونرفال رأوا خلاص الشرق على يد الغرب وإعادة البناء والخلاص الغربي[3].

---

(1) ادوارد - كذلك -ص 128، أما الآراء لهؤلاء عن العقليتين فتشمل ص 129-167 وسنعالج ذلك في بحث آخر لنا بإسم "مستشرقين عرب".

(2) كذلك. ص 214-218 وتوجد أحكام في ثبات الاستشراق وعن العرقية وممثليها، وفكرة عقل عربي شرقي متخلف بايولوجيا ص 219-220، وسنعالج ذلك في بحثنا الثاني.

(3) د. امحمد بن عبود: "الاستشراق والنخبة العربية" المجلة التاريخية المغربية، السنة التاسعة، العدد 27-28 ديسمبر، تونس، 1982.

3 - د. محمد بن عبود، في بحثه "الاستشراق والنخبة العربية" [1]

على خلاف من يرى أن الاستشراق مسألة تهم الغربيين، فلا علينا أن نشغل أنفسنا بها يرى الكاتب أن حركة الاستشراق شكلت الوسيلة التي اعتمدتها أوربا في تصورها للعرب خاصة وللشرق عامة. وقد ارتبطت حركة الاستشراق بالعالم العربي بكيفية خاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى نهاية النصف الأول من القرن العشرين بشكل أثر في النخبة المثقفة العربية حاضراً وعلى تطورها المستقبلي، ويلاحظ الكاتب أن الغرب تخلى عن اعتماده على الاستشراق لتوثيق علاقاته مع العالم العربي، بسبب الثورة التكنولوجية المتسارعة منذ الحرب العالمية الثانية من جهة واقتراب الغربيين والشرقيين بسبب طبيعة الحياة الحاضرة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً[2].

ويلاحظ الكاتب وجود ثلاثة آراء عربية حول الاستشراق: رأي اعتبر المستشرقين أعداء غير قادرين على أية مساهمة إيجابية، ويرى الكاتب أن هذه نظرة سلبية تهمل الأعمال العامة للمستشرقين في ميادين التخصص المتعلقة بالثقافة والتاريخ الغربي الخ...

ورأي عد الاستشراق حصاناً فاقد الروح، كان مهماً لكنه الآن انقرض إلى الأبد ويمثل ذلك محمد شعبان.

أما الرأي الثالث فإن هذه الحركة لم تكن موجودة بالطريقة التي يريد أن يقنعنا بها المستشرقون. يتضح ذلك في مقال عبد الكبير الكبيسي في نقده لجاك بيرك، ومقال محمد اركون عن استشراق غوستاف فون غروبنوم[3].

وقد تجلى نقد الاستشراق في مقال أنور عبد الملك " الاستشراق في أزمة"[4]، وكتاب ادورد سعيد "الاستشراق" ويعتبره الكاتب آخر وأعمق دراسة حول هذه "الحركة لحد الآن". ومن جهة أخرى يذكر كتاب رودنسون عن الاستشراق ويقول: يدعي صاحبه أن هدفه تقديم صورة متزنة لتطور حركة الاستشراق، خصوصاً خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ولكنه في حقيقة الأمر يعد دفاعاً خفياً عن المستشرقين.

---

(1) نفسه. ص 199-200.

(2) حاشية (1) على ص 199.

(3) بالانكليزية وعنوانه Anwar Abdel Malek: Orientalism in Crisis, Diogenes 44 (winter 19631)

(4) كذلك. ص 200-201 ويؤيد الدكتور عرفان استنادا لطيباوي وآربري أن أول مراكزالدراسات الاستشراقية نشأت لغرض استعماري وتبشيري. بحثه السابق ص 13-14 وكذلك ص 22. وانظر كتابي طيباوي وآربري في قائمة المصادر.

ويلاحظ الكاتب أن حصيلة هذا الجدل حول الاستشراق وهو جدل في بدايته مناقشة مواضيع مهمة مثل تعرض عدد من الكتاب من بينهم مستشرقون إلى موضوع الامبريالية الأوربية كقوة محركة وراء الاستشراق خصوصاً منذ القرن التاسع عشر.

ويبدو أن الكاتب غير مستقر على رأي قاطع، فهو يعطي حكماً ثم لا يلبث أن يعدله أو يتحفظ حوله.

يذكر الكاتب ابن عبود أن عدة عوامل تبلورت خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين أدت إلى توحيد الحركة الاستشراقية، وأبرزها- وهو في الواقع لا يذكر سوى هذا العامل - التكوين العقلاني المشترك، وهذا لا يعني - يقول الكاتب - نفي وجود قيم شخصية عاطفية ودينية أثرت في تفكيرهم لكن هذه الأخيرة وضعت أو اختفت عموماً في اطار عقلاني. "لهذا كان المستشرقون علماء اكاديميين تطبعهم الجدية. ولعل مساهماتهم العلمية المتعددة تشكل أحسن دليل على هذه الحقيقة، ومع ذلك كانت التيارات الايديولوجية العامة في عصورهم وللخلفية الاجتماعية والسياسية أثر عميق في نفوسهم، فقد تبلور تكوين هؤلاء المستشرقين في إطار حضارة أوربية تاثرت بالطابع المسيحي واليهودي وذلك في وقت وصل فيه الاستعمار الاوربي في افريقيا وآسيا إلى أوجه ثم أخذ طريقه نحو الانهيار. فكانوا ينظرون إلى العرب والشرق من خلال نظرتهم وتصورهم لأنفسهم".

ولذلك يرى المؤلف أن هناك ثلاثة عناصر سيطرت على التوجيه الايديولوجي عند المستشرقين خلال هذه الفترة وهي: التبشير المسيحي، والاستعمار، واليهودية[1].

ثم يفرد الكاتب لكل من هذه معالجة بصفحتين أو ثلاث، ويذكر أسماء مستشرقين وبنص نصوصهم ينطلقون من منطلق مسيحي تبشيري يحط من الإسلام حتى في القرن العشرين مثل ماكدونالد، ولامانس وبلاثيوس ومونتغمري واط وسنوك وحتى ماكسيم رودنسون[2].

وكذلك بالنسبة للدافع الاستعماري، ويذكر كأمثلة سنوك ومسنيون[3].

وكذلك بالنسبة لأثر العلماء اليهود مثل غولدزيهر، و أ. س. يهودا وبروفنسال وبرنارد لويس ومونك ومورتز شتاينشنايدر وعشرات آخرين، ولكن ليس جميع هؤلاء صهاينة مثل

(1) كذلك ص 203-204.
(2) كذلك ص 205-207
(3) كذلك. ص 207-211

برنارد لويس فبعضهم يعادي الصهيونية مثل رودنسون[1].

وفي ختام بحثه يطلب الباحث أن يقف العرب كأنداد فيملأوا الساحة بدل المستشرقين ولكن وهو يقتبس من المستشرق لويس غاردي، وهذا ما له دلالة على هدف هذا البحث كله في رأيي: يرى ابن عبود أنه ليس شرطاً أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكن أن يحصل على الطابع الثقافي إلا بوسيلة الإلهام بالجدلية الماركسية أو بالأنماط التركيبية وهناك علاقات بين الإيمان والعقل والعلوم والمبادئ السليمة للتفسير وعلاقات الفلسفة بالدين وطبيعة هذه الأخيرة ودورها، كل هذه المواضيع وغيرها لا تقل " ثورية " في نطاقها عن تطبيق التقنيات العلمية والتي تتطلب هي الأخرى " شخصية وتحولا " في العالم الإسلامي. مستشهداً بالنزعة الإنسانية والعقلانية التي سادت الفترة العباسية موائمة بين العقيدة والفلسفة والعلم اليونانيين[2].

4 - محمد وقيدي في "تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق" [3].

هنا أيضاً ينظر الكاتب إلى الاستشراق بمنظار ادوارد سعيد وأنور عبد الملك، مصرا على استمرار الذئب برغم تبديل جلده، العنصر الايديولوجي، خدمة الاستعمار، النظرة الفوقية أو المركزية الاوربية، ويكرر الباحث أمرا معروفا عن بدايات الاستشراق وارتباطه بالغايات أعلاه[4] من خلال فكر رينان وموقف الأخير من الحضارة اليونانية القديمة والعقلانية اليونانية المتمثلة في فلسفتهم وعلمهم كمعجزة وقفزة في الفراغ ومن خلال انكار رينان لأي دور للحضارة العربية الاسلامية في الفلسفة الخالصة أو العلم، وقصر دورها كإبداع أو كفلسفة خصوصية في علم الكلام والفقه. ومن خلال انكاره على الجنس السامي (ومنه العرب) القدرة على إنتاج عقلاني فلسفي علمي بحكم طبعه وليس بسبب تاريخي، ذلك أن كل العطاءات العقلانية ترجع إلى الحضارة الغربية، وكل ما للحضارة الغربية من علم وفن وأدب وفلسفة وأخلاق وسياسة واستراتيجية ودبلوماسية وقانون بحري ودولي هو يوناني في أصله. وكل ما للجنس السامي ويشمل ذلك العرب واليهود أيضا هو ابداعاته اللاهوتية، أو العطاء الديني وحتى هذا العطاء يعود إلى اليهود بوجه وليس إلى العرب. ولذلك ففي كل الحضارات وتواريخها توجد ثلاثة تواريخ فقط تستحق الاعتبار: التاريخ اليوناني، وتاريخ اسرائيل، والتاريخ الروماني، فهي مجتمعة تكون ما ندعوه بالحضارة.

---

(1) كذلك. ص 214-215

(2) مجلة "دراسات عربية".

(3) كذلك. ص 3

2

ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان اليونانيين أسسوا النزعة الإنسانية العقلانية لكنهم يفتقدون إلى الدين الشمولي وهذا ما قدمه أنبياء بني اسرائيل للحضارة الانسانية. لكن ما قدمه اليونان واليهود مثاليات تحتاج إلى تطبيق، إلى قوة تتجاوز العوائق المحلية وهذا هو دور روما ففتحت مصاريع التاريخ للاتجاه العقلاني اليوناني وللإبداع الديني الاسرائيلي لكي يسود العالم. أي كونت روما "المجتمع المدني"[1] أما ما يسمى "الفلسفة الاسلامية" أو العربية ابتداء بالكندي حتى ابن رشد فهي عدا علم الكلام وأصول الفقه تقليد للفلسفة اليونانية.

ويتساءل الكاتب بعد ذلك هل هذه الصورة الاستشراقية تمثل مرحلة انتهت؟ ومجمل جوابه هو النفي، لأن التجاوز الحقيقي عنده هو الذي يقتلع الرؤية الايديولوجية بكل عناصرها لكي يجعل من الاستشراق اهتماماً ثقافياً إنسانياً بتاريخ وواقع بعض الشعوب، بينما ما يراه الكاتب حصل على يد دعاة الاستشراق الجديد هو تقدم في التقنيات كشكل بينما لم تتغير الرؤية الايديولوجية كأرضية وكمضمون.

ولكي يبرر الكاتب حكمه يسأل عما يسمح في الواقع بالتحدث عن حدوث تطور في حركة الاستشراق ويجيب ان الاستشراق نما في فترة تطور البرجوازية الاوربية بحيث اصبحت برجوازية احتكارية أي في الفترة التي برزت فيها ظاهرة الاستعمار، لكن هذا لم يعد مباشرا بالنظر لظهور حركات التحرر الوطني بل تحول إلى هيمنة غير مباشرة: تبادل اقتصادي وثقافي غير متكافئ تضمن استمرار هيمنتهم وصاحب ذلك بل ربما مهد له او حصل عنه تبدل ايديولوجي مفاده استبدال التقسيم السابق للناس إلى أجناس راقية ومتخلفة، بفكرة غير مباشرة تحافظ على استمرارية المركزية الاوربية في الابداع والفلسفة والعلم، وقد ساعد على ذلك نمو العلوم الانسانية في المائة سنة الأخيرة[2].

ويضرب من جاك بيرك، ممثلا لهذا الاتجاه الجديد شكلا والقديم مضموناً وأدلجة، ويتساءل ابتداء هل يصح الحكم على الاستشراق الجديد ان صحت التسمية في العالم الرأسمالي الاشتراكي بممثل واحد للحكم على ضوئه على الاستشراق الجديد كله؟ ولندع هذا الآن فنقول:

من أقوال جاك برك يقدم لنا الكاتب بعض أهداف جاك بيرك: تجاوز الظاهرة الاستعمارية ومنطلقاتها الايديولوجية، بدلا من الدفاع عنها، هذا أولا، وثانياً : الاستفادة

---

(1) هذه الآراء معروفة ومفصلة في كتب كثيرة تناولت رينان، والكاتب يميل إلى كتاب ريتان " تاريخ شعب اسرائيل " وكذلك إلى " ابن رشد والرشدية " ، وما أوردناه هو ملخص مقال الكاتب من ص (4-12).

(2) كذلك. تلخيص ص 12-13

من العلوم الانسانية من علم الاجتماع والانثروبولوجيا والتاريخ وكل حقول المعرفة لدراسة لا تخلط بين الاسلام في افريقيا والاسلام التركي مثلاً، أي لابد من دراسة اجتماعية انسانية متكاملة لموضوع الدراسة أو الحقل من الداخل ومن الخارج معاً، وبالاستعانة بمنظورات ومناهج متقدمة لفيورباخ أو غيره.

وبيرك يعلن وهذا ثالثاً نهاية الاستشراق القديم مع ماسنيون كآخر معبر عنه، كما أن هيغل نهاية الفلسفة عند البعض حيث يجيء التحليل المادي التاريخي كنقيض لها، وهكذا يعلن بيرك أن عمله هو نقيض ايضا للاستشراق التقليدي الذي ينتهي بماسنيون. يتضح ذلك حسب بيرك من أن ماسنيون، يبحث عن الشواذ، عن الاتجاهات اللاعقلانية في الاسلام والمسيحية، بينما بيرك تهمه الجماهير لا الاستثناء ولا الاقليات.

ورابعاً (وكل هذه الأرقام من عندي) يرى بيرك ان ما يقوم به وزملاءه الجدد هو شيء يندرج لا ضمن الاستشراق، بل ضمن اهتمام العلوم الانسانية بحيث تكون جناحاً أو حقلاً شرقياً للعلوم الانسانية والاجتماعية وبمساهمة مثمرة لباحثين من كل صوب ومنهم الغربيون، ويستنكر على عبد الكبير الخطيبي المغربي انتقاد الأخير له على مساهماته في دراسة الشرق لا لشيء غير انه " أجنبي" [1]

لكن الكاتب متابعاً في ذلك دراستين لعبد الكبير الخطيبي وأنور عبد الملك يشكك بطريقة تكرار التهمة لا غير في مدى جدية هذه الادعاءات التي يمثلها الاتجاه الجديد جاك بيرك فبعد ان يقر الكاتب بظهور اتجاه استشراقي غربي ذي نظرة أكثر انصافاً في دراستها لثقافة وتاريخ وحضارات غير غربية، وفهم اكثر موضوعية للظواهر الثقافية للعالم غير الغربي، كما اختفت لديه كثير من عناصر البنية الايديولوجية السابقة يتراجع معلناً بشكل ادعائي ودون دليل سوى الشك مقدما، انه لا ينبغي التفاؤل والتصور انهم تجاوزوا بصفة كاملة هذه الرؤية الايديولوجية والمركزية.

ويستشهد الكاتب الطيب تيزيني، (وقد جئنا على تلخيص آراء الأخير في مكان آخر).

ويتبين لنا أن تيزيني يقصر هذا على نوع من ثلاثة أنواع للاستشراق، هو الاستشراق الذي يمثل الثقافة والاتجاهات البرجوازية، وليس الاستشراق الاشتراكي، واللارأسمالي [2]، كما أوضحنا في مكان لاحق.

---

(1) كذلك. ص 18-22

(2) كذلك. ص 13، وص 16-17

والمقصود هنا : (اتهام تيزيني لهذا النوع من الاستشراق الجديد (البرجوازي اديولوجية) بأنه وصفي فقط دون دراسة الظواهر الاجتماعية والثقافة للشرقيين في تاريخها وواقعها وجدليتها) وأنه يبطن او يساير في الخط العام نفس اطار الايديولوجية البرجوازية).

ويجد كدليل على ارتباط الاستشراق الجديد لبيرك وآخرين بقديمه[1]. تضايق بيرك من اصرار بعض النقاد العرب على ارتباط الاستشراق بالامبريالية، وحجة بيرك هي أن المرافقة بين الاستشراق والاستعمار احدى الظواهر ولكنها لم تكن العنصر الوحيد الذي رافقها، وقد رافق الامبريالية الى جانب الاستشراق التقليدي بكل مساوئه وحسناته النقد التاريخي، والديمقراطية البرجوازية، والتقدم التكنولوجي، وبما أن الظرف تغير، فلا بد ان طريقة التفكير في الدراسات الاستشراقية تتغير، سواء من حيث هذه الدراسات او الحكم عليها. بمعنى ان الانتقادات التقليدية على الاستشراق تصح على بدايته، وليس على الجديد. واكثر من هذا يحاول بيرك ان ينظر الى الشرق بعيون الشرق، وانه يبحث الشرقيات كجناح شرقي للعلوم الاجتماعية والانسانية.

لكن المؤلف وقيدي يصر - بدون أي مستند - على ضرورة التشكيك في هذا كله، فإذا طالبناه بالدليل: أجاب : لا يمكن ان نصدق بوجود قطيعة بين اديولوجية الغربي وبين أحكامه، إلا في حالة واحدة هي أن يقوم بهذه الدراسات باحثون عرب ! أما الواقع فهو انه لا يوجد توازن لأن العلماء الغربيين هم الذين يقومون بدور أساسي في دراسة الشرق والغرب على الأقل لأن اكثر من مائة واربعين الف مخطوط تهم التراث العربي توجد خارج متناول الباحثين العرب[2].

واضح ان هذه حجة غير مقبولة، مشاركة العربي في دراسة تراثه واجب، لكن المسألة هي هل نستبعد كل دارس غربي لتراثنا مهما كان موضوعياً وحاول وجاء بدراسات علمية صحيحة لمجرد أنه ليس "منا" ؟ لكن الأخطر من ذلك أن وقيدي يذهب لا الى استبعاد "مشاركة غربيين" في دراسة الشرق وكل ما هو ليس غربياً، برغم أنه يضع جملاً تحفظيه انه لا يقصد هذا، بل وأكثر من ذلك استبعاد العلوم الاجتماعية والانسانية الغربية ومناهجها[3]، وإقامة علوم عربية، كيف وهل نبدأ من الصفر ؟ أم ان الصحيح هو التطبيق

(1) يستشهد الدكتور عرفان عبد الحميد، كما ذكرنا سابقا بأقوال من مستشرقين على بقاء التعصب الديني الغربي في الدوائر الاستشراقية، لكن من يستشهد بهم دليل على محاولة نقدية لأنفسهم ، تتخذ فيما بعد على يد بيرك ورودنسون وآخرين محاولة جادة لدراسة الشرقيات كحقل معرفي موضوعي ما أمكن (انظر دعاوي رودنسون فيما بعد عن بحثنا هذا : كذلك انظر آراء وات والآخرين في كتبهم في فهرست المراجع).

(2) كذلك. ص 20-23

(3) لاحظ مثلا وسط ص 24، وص. 29، 30، 31-34

والفهم الصحيح والعلائقي والواعي على مجتمعاتنا وظواهرها من حيث لهذه تاريخها وخصوصيتها ضمن البنية العامة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً واجتماعياً الخ . . . .

إن وقيدي غامض فيما يخص هذه النقطة لكن اقواله عموما توحي بتشككه في مناهج وسبل العلوم الانسانية الغربية الجديدة التي تضع علم الاجتماع بديلاً عن التاريخ في الاستشراق التقليدي، والتي تقوم على أساس دراسة حاضر الشرق على هامش "البنية" وعواملها وبدلاً من الوصف بيان الجذور التاريخية للظواهر[1] التراث مثلاً من حيث هو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لكن هذه الأخيرة هي أيضاً منهج تاريخي، وتيزيني يصرح، وهو الذي يقتبس منه وقيدي هذا النقد، انه يقصد بالمنهج الأخير المنهج التاريخي الجدلي الماركسي وبوضوح تام، وهذا الآخر هو منهج غربي.

ويرى وقيدي ان الاستشراق القديم كان يركز على الشرق والشرق العربي كجوهر ثابت كخصائص لا تتغير بينما الاتجاه الغربي الجديد حول الشرق او حول حاضر الشرق ينبى على فكرة البنية، والتي يرى وقيدي شأنه شأن الخطيبي أنها لا يمكن بحال اعتبارها تثويراً في الرؤية الايديلوجية الاستشراقية القديمة أو قطيعة ابستمولوجية معها، وبالتالي فإن وقوفها عند وصف الظواهر لا يلغي القاعدة الميتافيزيقية للرؤية الايديولوجية التي انطلق منها الاستشراق.

لكن ما هي هذه القاعدة الميتافيزيقية ؟ لا يوجد وضوح، ومراراً وتكراراً تعود هذه "القاعدة" أو بديلها " الاشكالية الايديولوجية " ويبقى القارئ امام غموض، ويغلب علي الظن أنه يقصد بها ليس فقط الفوقية والمركزية الاوربية، دونية الشرق ولا إبداعية، عقلانية الغرب الخ . . بل والفلسفة الوضعية والاختبارية، و مجمل الفكر الفلسفي الاوربي الوضعي، والبنيوي وربما المادي الجدلي ايضا، وبعد التأمل وصلت إلى كل من وقيدي ومرجعه الخطيبي ليطلبان ليس فقط ما سبق من استبعادات وان انتقادهما ليس متعلقا بالدراسات الانسانية حول العالم العربي التي يقوم بها المستشرقون بل وهذا نص "ولكنه في حقيقته انتقاد موجه إلى الممارسة العلمية بالعلوم الانسانية ككل"[2].

وكأنه يريد أن يرمي الطفل والماء والحوض معا، فطالما هذه العلوم الانسانية والمناهج وجدت في داخل او مصاحبة او مدفوعة باديولوجية الغرب " التقليدية " إياها، فلا يمكن

(1) أنظر ص 30.
(2) كذلك. ص 33.

الاطمئنان الى الاستشراق الجديد، وآية ذلك النص التالي " ينبغي أن يفهم في الواقع المعنى العميق للانتقاد الذي يوجهه إلى الدراسات الاستشراقية مفكرون عرب، فهذا الانتقاد ليس مجرد رد فعل ايديولوجي، بل هو فوق ذلك دعوة الى العلماء الغربيين في العلوم الانسانية بمختلف اختصاصاتها لكي يعيدوا النظر في الأسس الفلسفية لأعمالهم المنهجية. لكي لا يظلوا أسيرين لممارسة اختبارية تتصور نفسها علمية دون أن تستطيع تخطي كل العوائق الابستمولوجية التي تجعلها كذلك " [1] والكاتب يطلب من العلوم الانسانية للغرب ان تبني بناء جديداً مفهوماً للموضوعية وأكثر من هذا فإن تبني منهجاً من المناهج العلمية كالمادي التاريخي مثلاً ليس كافياً وحده وبصورة آلية لنقلنا من الأيديولوجية إلى العلم[2].

2 - **الموقف النقدي:**

أقصد بهذا الموقف المتزن والعلمي، الذي يدرس الاستشراق كظاهرة لها ابعادها التاريخية والاجتماعية ولها تطورها، رافضاً فكرة الجوهر الثابت، كما عرفناه أو كما حدد ادوارد سعيد به الاستشراق.

وفي هذه المجال سنعرض لراي كل من :

1 - ماكسيم رودنسون: في كتابه "جاذبية الاسلام" [3] حيث يعرض لتاريخ الاستشراق بشكل جيد وكأنه يقدم البديل لعرض ادوارد سعيد وكل توجه جوهراني حول الاستشراق. وخلاله سنجد رد ماكسيم على ادوارد سعيد.

2 - رأي طيب تيزيني.

3 - نقد نديم البيطار لادوارد سعيد باعتبار الاخير ممثلاً لرافضي الاستشراق بشكل مطلق، ومن خلاله نلحق نقد مترجم كتاب ادوارد سعيد إلى العربية.

4 - عرض رأي جاك بيرك، من خلال عرض وقيدي لآرائه، باعتبار بيرك ناقداً للاستشراق التقليدي الذي ينتهي عنده بماسينيون، حيث يبدأ نوع جديد من دراسة الاوربيين للشرق يمثله بيرك وردنسون وآخرون.

---

(1) كذلك. ص 32-33

(2) ص 34. أما بصدد تخريجه لأقوال بيرك عن " الهوية، وضرورة اخذ التكنولوجيا الغربية، واستنتاجه منها (ص 26- 29) أن بيرك يتجاوب مع الاستعمار الجديد الخ ما قاله الكاتب، فإني أرى بعض تخريجاته مبتورة ومبالغاً فيها، ولا تصل الى مستوى التقصي والبحث الموضوعي، وليس كل رأي يحبذ الغرب منهجاً أو علماً أو تكنولوجيا هو خدمة للاستعمار الغربي، فذلك خلط، فالغرب، ليس هو استعمار فقط. بل هو حضارة وإيجابيات بجانب مساوئه.

(3) ماكسيم رودنسون: جاذبية الاسلام. ترجمة الياس مرقص. بيروت. 1982

5- ثم استشهادات مختصرة إيجابية بحق الاستشراق يمثلها مذكور وماجد فخري واحمد محمود صبحي وناصيف نصار وحتى احمد بن عبود ووقيدي، مع وقفة قصيرة عند رأي الياس فرح ثم نختتم البحث كله بالنتائج التي انتهى إليها رودنسون عن طبيعة ومجال الدراسات الغربية عن الشرق والغرب.

(1) تصور رودنسون للاستشراق:

أ - نقده لسعيد:

1- أن سعيدا برغم تمتعه بنظرات عامة ورغم تكلمه عند الاقتضاء عن الدراسات التي تدور حول الهند والصين فإنه يتطرق إلى الدراسات التي تستهدف الشرق الأدنى والمغرب الاسلاميين بشكل خاص، لذلك فأحكامه تدل على عدم اطلاع وعلى تعميم.

2- النزعة النسبية التامة عند المؤلف لا تبدو لي مؤسسة، كما أنه لا يلتزم بها على نحو متلاحم.

3- ثمة فائدة من نظرة غير مختص الى اختصاص ما، فقد ساهم سعيد في تعريف افضل لأيديولوجية الاستشراق الاوربي (الانكلوفرنسي) في القرنين التاسع عشر والعشرين واصطباغها في الأهداف السياسية والاقتصادية وتحليله عن هذه الايديولوجية ذكي، نافذ، وصائب في أحيان كثيرة، إلا أنه يضيع في التأويل الذي ينشئه حول بعض نصوص المستشرقين، مع حساسية شديدة اتجاه موضوعه ترمي به إلى المبالغة، لكن انتقاداته للاستشراق التقليدي صالحة وستنكشف صدمةكتابه عن كونها نافعة جداً إذا حثت الاختصاصيين على فهم أنهم ليسوا أبرياء إلى الحد الذي يزعمون او حتى يعتقدون.

4- وهنا يسقط ادوارد سعيد في مذهب مشابه تماماً للنظرية الجدانوفية عن "العلمين"، لدرجة أن تطغى الايديولوجية على التعرف على الفكر العلمي وراءها، إذا كان من الصحيح تماماً أن نتائج العلماء البرجوازيين متأثرة - جزئياً - بوضعهم الطبقي بقدر متفاوت وذلك وفقاً للميادين العلمية والأشخاص والظروف والحالات الخاصة، إلا أن هذا لا يعني أن تلك النتائج بأسرها تفتقر إلى علاقة مع ما يجب فعلاً أن ندعوه الواقع[1].

---

(1) روندسون. كذلك. ص 10-11 ويعود رودنسون للكلام عن نظرية " العلمين " في بحثه الثاني ضمن نفس الكتاب، ص 98-99

ب - **عرض كتابه**: يتضمن بحثين: الأول بعنوان: مراحل النظر الغربي على العالم الإسلامي والثاني: الدراسات العربية والإسلامية في أوربا.

وجل اهتمامنا هو بالأول، واطروحات البحث الثاني.

أولاً: عرض بحث رودنسون: مراحل النظر الغربي إلى العالم الإسلامي.

يتكلم رودنسون عن ثمان مراحل: وهي بحسب عناوينه الصغيرة التي يدل كل عنوان على طبيعة العلاقة بين الغرب والشرق (والأزمنة من عندي).

1- العصور الوسطى: كونان في صراع، القرن السابع إلى نهاية القرن الثاني عشر.

2- نمووافول رؤية أقل سجالية، أول الثالث عشر إلى أواخر القرن الرابع عشر.

3- التعايش المقارب: العدو يصبح شريكاً. القرن الخامس عشر إلى أوائل السادس عشر.

4- من التعايش إلى الموضوعية: القرن السادس عشر فما بعد.

5- مولد الاستشراق: نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر.

6- عصر الأنوار: القرن الثامن عشر.

7- القرن التاسع عشر: كزوتية، ليبرالية، تخصص.

8- تزعزع التمركزية الاوربية، أوائل القرن العشرين فما بعد.

في المقدمة يهمنا بيان المؤلف لنقاط مهمة (والترقيم من عندي) هي:

أولها: أن الوضعية المتبادلة والمتغيرة بين عالم الغرب وعالم الشرق، وكذلك الاتجاهات الداخلية للمشاهد، مدعوة كلاهما إلى التكون في ايديولوجيات بشكل طبيعي، والنتيجة لهذا كله ليست صورة واحدة كما يفترض كثير من المحللين مسبقاً في أغلب الأحيان، بل عدة صور، وذلك حسب البيئات، الطبقات الاجتماعية، والموقع الذي يتخذه أفرادها في علاقاتهم مع الكون الآخر، الدور الذي يلعبونه، درجة انخراطهم في أيديولوجيات عالمهم، الخ . . ويعتقد المؤلف ان احد عيوب هذه التحليلات والأحكام المسبقة هو الاعتقاد الساذج بغلبة صورة واحدة هي الصورة الأكثر نظرية التي يجهد لفرضها الايديولوجيون " العضويون " للثقافة التي تصدر الأحكام. واقع الحال يختلف عن هذا كما يبين المؤلف لاحقاً [1].

ثانيها: مع أن ككل صورة هي ايديولوجية، وبذلك تتعادل الصور ويمكن للمرء اختيار

(1) رودنسون. ص6.

الصورة العزيزة عليه دون تقديم تبرير، فإن هذا لا ينفي إمكانية الحفاظ على مناطق تكون خاضعة للموضوعية[1].

ثالثها: يوضح أن طريقه هو وسط بين طريقين خاطئين : اتجاه الضليعين الاختصاصيين بمراكمة معلومات ونصوص فقط بحيث يتوفر هنا الباحث المتبحر لكن المحدود الافق والعاجزعن اقامة ربط بين معطيين والذي ليس لديه أي اهتمام بالأفكار العامة. واتجاه العموميين (فلاسفة، سوسيولوجيين) واختصاصيي ميادين لكن كل همهم العثور هنا على أنوار تعزز التزاماً أساسياً (سياسياً، اجتماعياً، وجوديا). والخطر هنا أن نحصل على مشعبذ يبني نظريات بمهارة مع أكبر احتقار للوقائع.

يقول رودنسون أنه يتبع طريقاً ثالثاً : يلجأ بحذر إلى التجريد الذي يقبل إعادة النظر من خلال الوقائع، التجريد المبني على معرفة بالوقائع[2].

والآن نبدأ بتلخيص البحث، حسب نقاطه الثماني اعلاه وعناوينها:

1- **العصور الوسطى**: كونان في صراع: شكل المسلمون لفترة طويلة خطرا على الغرب المسيحي، واعتبروا غزاة، ولا مسيحيين، ومخربين لأقطار عديدة من اوربا، يسمون الساراسين، انقضوا على ولايات الامبراطور هرقل (610-640) وابنه قسطنطين الثالث 641، وكونستانت الثاني (641-66)) موقعة اليرموك 636، فتح القدس 638)، وكذلك في عهد شارلمان (توج 800م) واجتاحوا مصر العليا والسفلى (. . . .) والاسكندرية (. . . ثم) افريقيا، ودفع الامبراطور الجزية لهم [3]، ثم اسبانيا وشواطئ ايطاليا بلاد الغال. ويشير ردونسون إلى مراجع منذ سنة 735م وقبلها وبعدها كتبها غربيون في وصف هؤلاء الساراسين وخطرهم، فهم أمة مختونة تنشر الخراب تارة، وهم فسقة عاقبهم الله في معركة بواتييه (732) وهم برابرة أخرى، كان الساراسين أو العرب معروفين منذ زمن قبل الاسلام، فمنذ القرن الرابع وصفوا بأنهم يحصلون بالقوس والسلب على كل ما يحتاجونه للحياة [4]. لكن الصورة أدق عند مسيحيي اسبانيا الاسلامية بحكم أنها محكومة من قبل المسلمين. كما تتحدد صورة العالم الساراسيني بعض الشيء في القرن الحادي عشر، حيث تنصر النورمانديون والمجريون

2

(1) كذلك. ص 7
(2) كذلك. ص 8-9
(3) كذلك. ص 15.
(4) كذلك. ص 16.

وقسم من السلاف وبقي العالم الاسلامي العدو رقم واحد. وتتصاعد الأحداث وينادي بالوحدة المسيحية باتجاه الحروب الصليبية. إن هذه الوحدة الايديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني المصهورة ببطء وليست الصليبية هي التي تولد صورة عن الآسلام[1]. وتوضح صورة العدو من خلال صورة الأرض المقدسة التي يقدمها الحجاج في القرن الحادي عشر التي يلطخها الكفار، وفكرة ضرورة مساعدة مسيحيي الشرق المهانين.

في هذا الوقت توثق الاتصال بالعالم المسيحي عن طريق الحروب الصليبية. استرجاع صقلية سنة 1060 ودخول الفونس السادس طليطلة 1085 واحتلال القدس سنة 1099. هنا صورة الاسلام ستتكون وتتوضح لكنها تشوه الخصومة الايديولوجية لمدة طويلة.

ليس لأوربا المسيحية عن هذا الكون الاسلامي المناوئ صورة واحدة، بل صور متعددة، يمكن تمييز ثلاثة وجوه منه:

1- العالم الاسلامي هو قبل كل شيء بنية سياسية وايديولوجية معادية.

2- لكنه أيضاً حضارة مختلفة.

3- وهو منطقة اقتصادية غريبة[2].

كان توحد العالم المسيحي ضد الاسلامي كبنية سياسية ايديولوجية يشبه موقف العالم الرأسمالي الغربي أزاء العالم الشيوعي: في الحالتين تتجابه منظومتان تجمع كل منهما دولاً منقسمة ومتخاصمة لكن توحدها الايديولوجيا، تنامت معرفتان: ايديولوجية وأخرى سياسية. كان لرجال السياسة وموظفيهم وجواسيسهم رؤيتهم التي من خلالها عرف الايديولوجيون والحكام المسيحيون خلافات المسلمين الداخلية وعلى أساسها أقاموا تحالفات مع بعضهم، كما توجد على هذا دلائل في القرن الثاني عشر[3].

بجانب هذه خلقت الصليبية جمهورا واسعا نهما إلى صورة اجمالية، كريهة عن ايديولوجيا الخصم، هكذا شرع المؤلفون بين (1110-1140) بتلبية هذه الحاجة مركزين على حياة محمد مفسحين المجال كما قال ر. رودنسون الى "جهل الخيال الظافر" . وإذا تركنا المؤلفين والشواهد المتنامية على وجود هذه الصورة التي يذكرها رودنسون نصل إلى أن هذه الصورة ليست موضوعية[4]. لكننا نجد هذه الصورة الموضوعية في ميدان آخر هو ميدان العلوم بمعنى الكلمة الأوسع.

---

(1) كذلك. ص 17.

(2) كذلك. ص 18.

(3) كذلك. ص 19.

(4) كذلك. ص 21-20.

منذ مطلع القرن العاشر كانت أوساط ضيقة تسعى إلى انماء كنز المعارف النظرية عن الانسان والعالم. الكنز المكون من بضعة كتب لاتينية انقذت من غرق الحضارة القديمة. وعلم هذه الحلقات القليلة أن المسلمين يمتلكون بالعربية تراجم العالم القديم الاساسية وان لديهم كتباً كاملة في العلوم المعتبرة أساسية[1]. هذا القرن بدا من عام 938 فما بعده وطيلة القرن الثالث عشر. ويذكر المؤلف مترجمين وجهودا في هذا الصدد[2]. المهم تعرف الغرب المتنامي. يوجد هنا بجانب الفضول الشعبي للاسلام يوجد تيار الاهتمام الفكري بالميراث العلمي للعالم الاسلامي وخصوصاً الجهد الاستثنائي الذي قام به بيار الموقر (1094-1156) من أجل إحراز إيصال معرفة علمية مؤسسة موضوعياً عن الدين الاسلامي. ويذكر رودنسون اسباب توجه بيار هذا[3]، وكيف مون جماعة من المترجمين في اسبانيا كفريق عمل[4].

في ميدان آخر هو الفلسفة، كان اللاتين يكتشفون صورة أخرى للاسلام مضادة بعنف للصورة التي صنعوها في الاطار الديني، ترجمات لكتب العلوم في الطبيعة والمنطق، ونظريات مثل نظرية العالم الصغير والعالم الكبير (الانسان عالم صغير) ترجمة كتاب الشفاء ابتداء من 1180، كان عمل ابن سينا يقدم للاتين نموذج تركيب أصيل، روجر بيكون (1214- 1292) يعلن وهو يخطط قصة الفلسفة "ثم جددت الفلسفة بشكل رئيس على يد ارسطو باللغة اليونانية ثم بشكل رئيس على يد ابن سينا باللغة العربية" [5].

هذه الصورة عن العالم الاسلامي كمهد لفلاسفة ذوي مدى عملاق تتناقض بعنف مع صورته بكنية سياسية تسيطر عليها ايديولوجية معادية وضالة، حسب الافكار الشعبية المؤسسة على حكايات تافهة وفظيعة. في بعض الحيثيات كان الساراسين يظهرون كأمة فلسفية، عند ابيلارد (ت 1142) كلمة فيلسوف تعني عمليا مسلم. وبعد قرن من ذلك يوجه توما الاكويني كتابه "الخلاصة ضد الامم" إلى الساراسين ليبرهن على اطروحات المسيحية بالعقل، لأن بعض الأميين مثل المحمديين والوثنيين لا يتفقون معنا على سلطة أي كتاب مقدس. ثم جرى الانسحاب من هذه الأشكال. إن المسلمين عقليون بافتراض ان الفلاسفة بشكل أو بآخر على خلاف مع الدين الرسمي لبلادهم، وأنهم يهزأون سراً بالقرآن

(1) كذلك. ص 21.
(2) كذلك. ص 22.
(3) كذلك. ص 22.
(4) كذلك. ص 23.
(5) كذلك. ص 24-25

2

وان السلطات تضطهدهم. هذا الاكتساب لمعارف أكثر موضوعية وأقل تسطحاً عن العالم السياسي والايديولوجي للخصم كان بجانب ما سبق يستجيب لعامل آخر هو تحول الذهنية الغربية البطيء. يتمثل ذلك في تعرض تلاميذ ابن سينا الغربيين والرشديين لمتاعب مع اللاهوتيين المحافظين، وكان هذا كله يفعل فعله في الذهنية الغربية[1].

عامل آخر كان يدعو الغرب للاهتمام خارج الأسباب السياسية والعسكرية والايديولوجية والعلمية، انه الفضول لدى أذهان نهمة إلى روايات غريبة ممتزجة بالاكزوتية (التطلع إلى الغريب، الى الأجنبي، التطلع إلى الشرق والاسلام الغريب) الصورة هنا بسبب التماسات تتجه إلى تصحيح كثير من الأمور التي خلقها العداء الايديولوجي والروايات الغربية، معرفة بجغرافية العالم الاسلامي ومناخه ومدنه ونباتاته وحيواناته وإنتاجه الزراعي والصناعي، عادات الساراسين والبدو، تربية لحيتهم والقسم بها، كيف يصلون ويدهم متصالبة، يأكلون جلوساً على حصر، يدفنون موتاهم مع أشياء ثمينة، عاداتهم في الضيافة يكون المرء آمناً إذا أكل معهم الخبز والملح، قصورهم وابهتهم، وكذلك حدثت محاولات لإعطاء لمحات جيدة الاطلاع عن حياة محمد في القرن الثاني عشر على يد البعض[2].

حافز آخر مهم: الباعث الاقتصادي، الصورة التي يقدمها التجار، وتبادل البضائع وغيرها تجعل علاقاتهم مع المسلمين علاقة احترام وتعرف وصداقة[3].

مثل هذا الاحترام ولدته أيضا المعارك بين الصليبيين والساراسين في الشرق رغم الأحقاد كان يمكن التعرف عند العدو على القيم وأيديولوجيته، أبدى كثيرون إعجابهم بشجاعة خصومهم وفروسيتهم ومعرفتهم بعلم الحرب، صورة صلاح الدين "سلادين" (1138-1193) هنا خلقت أساطير كثيرة عن صلاح الدين ومغامراته الحربية وتجواله في أوربا ومغامراته مع نساء مهمات غربيات، وأعطوا اسمه لأولاد كثيرين لدرجة الحاقه بالمسيحية، ومثله آخرون مثل زنكي، قلج أرسلان[4].

2- **نمو وافول رؤية أقل سجالية**، إن تراكم معارف صحيحة عن الاسلام وأصوله وعن الشعوب الاسلامية والعلاقات العملية المكثرة في الميدان السياسي وميدان التجارة على حد سواء، والاحترام المتبادل الذي كان ينشأ من جرائها في بعض الحالات، والتقدير

(1) كذلك. ص 25-26

(2) كذلك. ص 26.

(3) كذلك. ص 28.

(4) كذلك. ص 29.

الكبير لمذاهب علمية أو فلسفية كان مصدرها مغروساً في أرض الإسلام. هذا كله، مضافاً إلى التطور الداخلي البطيء للذهنية الغربية كان يقود شيئاً فشيئاً إلى تغيير الزاوية التي منها كان يرى هذا العالم الغريب"[1].

هذا ملخص لما تقدم من عوامل. هنا يرى رودنسون ان العامل الجوهري في هذا التطور كان تحول العالم اللاتيني. التحول في المسيحية، كانت حركة ايديولوجية ظافرة تستعمل في ظفرها بنية الدولة الرومانية كي تعطي لنفسها مركز قيادة مزدوجا: ايديولوجيا وسياسيا. بقيت الوحدة الايديولوجية بالنسبة للقسم اللاتيني من العالم المسيحي، في حين أخذت الوحدة السياسية بالانهيار بعد شارلمان. ولم تفد حتى وحدة الايديولوجية الصليبية في منع هذا الانقسام السياسي. الخلافات الداخلية تتقدم على حساب الوحدة الايديولوجية. من الرؤية السجالية الشرسة من "الشيطنة" المانوية للعدو السياسي - الايديولوجي كانوا يمضون بهدوء إلى تصورات اكثر ألوانا بعض الدوائر. صحيح بقيت الصورة المغروسة في الأذهان في العصور الوسطى في عقول الجماهير البسيطة ولم يصلوا بعد إلى تصور نسبية الايديولوجيات فيما عدا حالات: حالة فردريك الثاني (1194- 1250) الذي يناقش بالعربية في الفلسفة والمنطق والطب والرياضيات مع مسلمين والذي حرمه البابا غريغورا التاسع سنة 1239 لذلك ولأسباب اخرى. وهناك أمثلة اخرى تدعو إلى التسامح[2] مع المسلمين. هذا الاتجاه قواه الخطر المغولي واكتشاف العالم الوثني في ما وراء الاسلام، يضاف إلى ذلك الانقسامات الايديولوجية هذه المرة وليس السياسية فقط في العالم المسيحي. المغول ليسوا مسيحيين وليس دعمهم للمسيحية مضموناً، انهم وثنيون على أي حال، الاسلام دين توحيد مثلنا. ما زالت القضية هي مكافحة الاسلام، نعم، لكن حسب البعض مثل روجر بيكون (1214- 1294) وريمون لول (نحو 1235- 1316) لا عسكرياً بل الجهد الارسالي الذي يتطلب تعمقاً في المذهب وتعلم اللغات. وهذا التعمق والمعرفة يتطلب ويقود إلى مزيد من الموضوعية، وعلى المدى الطويل إلى مزيد من النزعة النسبية لذلك دانتي في القرن الرابع عشر يعفي من جهنم ويضع في اليمبوس ابن سينا وابن رشد وصلاح الدين من الحديثين مع ابطال وحكماء التاريخ القديم. ثم يصادق مجمع فينا 1212 على أفكار بيكون ولول عن تعلم اللغات ولا سيما العربية. وزاد الأمر بسقوط عكا. لا جدوى من الصليبيات، منذ امد لم يعد النضال ضد الكافر في الشرق قادراً على تعبئة الغرب[3]. لم تعد اوربا اللاتينية المندارة نحو صراعاتها الداخلية والآخذة في التقدم على

(1) كذلك. ص 29-30.

(2) كذلك. ص انظر الامثلة ص 31.

(3) كذلك. ص 33.

الصعيد الثقافي لم تعد تمنح الاسلام أهمية أولية على الصعيد الايديولوجي. الخلافات الداخلية أصبحت رئيسية، ما يؤخذ على الاسلام موجود بنفس القدر في المسيحية اللاتينية، المسلمون ليسوا أبعد عن الخلاص من كثير من المسيحيين. من جهة النظر الفكرية كبار المؤلفين المسلمين الذين كان اكتشافهم عنصر تجديد باتوا قيد التمثل والاستيعاب في الثقافة العامة المشتركة مثل ابن سينا وابن رشد والغزالي ومسكويه والرازي في الفلسفة والطب[1] اصبح العرب الكلاسيك إلى جانب الإغريق. ستفضل النهضة عليهم هؤلاء ستصبح الترجمات من اليونانية عبر العربية رمز تزييف. ومع العودة إلى النبع إلى اليونان والرومان، كلمة عرب، تعني انحطاطاً، بترارك (1304- 1374) يفصح بقوة عن قرفه من اسلوب الشعراء العرب الذين لم يكن على الأرجح يعرفهم. لكن هذا لا يحول دون تزايد الاستعارات الثقافية من الشرق الإسلامي إلى أقصى حد، عن طريق التجارة أيضاً، لكن الانشغال بمعرفة وفهم الايديولوجية الاسلامية في بعض الأوساط على الأقل كان يخلي المكان للامبالاة[2].

3 - **التعايش المقارب: العدو يصبح شريكاً**: أيقظ نمو الامبراطورية العثمانية اعتباراً من القرن الرابع عشر، على حساب اوربا البلقانية المسيحية، أيقظ إلى حين الاهتمام بالدين الاسلامي في دوائر لاهوتية. الاتجاه موجود الآن نحو مساجلات فكرية مع الفقهاء المسلمين، ويذكر رودنسون مجموعة من هذه المحاولات[3]. التغير الذي بدأ يحدث هو موقف المسيحية من الدولة العثمانية. العلم يغزو العالم الاسلامي لم يمت، لكن ضرورات الواقع اقنعت بعدم جدوى الحروب الصليبية مكرراً، لابد من الدفاع، من جهة أخرى لم يبد توسع المسيحية يستحق في نظر الامراء التضحية له بمصالحهم السياسية والقومية احتمالياً، ولا في نظر الجماهير تعبئة كتلك التي رأيناها في السابق، هنا الدعوة إلى قيام علاقات سياسية، بحث " التحالف " او الحياد او الحرب محرراً من الايديولوجية الدينية[4]. سفراء وعلاقات مختلفة بين دول اوربا والدولة العثمانية. بطبيعة الحال ان عنصر المناقضة الايديولوجية المناوءة الدينية لم يكن ليختفي، بل كان كما بين نورمان دانييل يتواصل بلا تغيير، بكل ما يحمله من سجالية مزدرية وغير متفهمة، إلا أن شدة الأحقاد الدينية داخل المسيحية نفسها كانت تظهر الاسلام كحالة

---

(1) كذلك. ص 34

(2) كذلك. ص 35.

(3) كذلك. ص 35-36

(4) كذلك. ص 36

أقل غرابة وأقل تنفيرا. حصلت قناعة أن الإسلام الذي عده دانتي انشقاقاً، هرطقة للمسيحية، إلا أنه أحد انشقاقات كثيرة المسيحية نفسها، بحيث لا يظهر دائماً أنه الأكثر أذى.

مفهوم الاسلام توسع ليشمل الاتراك والفرس والهنود، أما العرب الذين قهروا الى ما يشبه العدم السياسي، فلم يعودوا يظهرون إلا بشكل ثانوي جداً في اللوحة التي كانت تنشأ عن الشرق ممثلين تقريبا او مماثلين للبدو والنهابين. كلمة ساراسين (سارازن) كانت تمحي شيئاً فشيئاً من الاستعمال الجاري[1].

4- **من التعايش الى الموضوعية ملخص**: إن قرب المسافة، والعلاقات السياسية الوثيقة، والعلاقات الاقتصادية المنماة، وكبر عدد الرحالة، ورجال الارساليات الذين يجوبون الشرق، وانحطاط سيادة المسيحية، ووحدتها الايديولوجية في اوربا. هذه العوامل كانت تزيد من سهولة الدراسة الموضوعية للشرق الاسلامي، خصوصا مع رجال السياسة والتجارة، تتعدد أعمال الوصف المفصلة والموضوعية مثل عمل ارنولد فون هارف سنة 1496، يجري تحليل العادات من وجهة نظر ليس هي مدى انحرافها عن الأخلاق المسيحية، ينظر إلى المنظومة الإدارية والسياسية والفكرية للامبراطورية العثمانية بتأمل وإعجاب، الشرق الاسلامي بمجمله منطقة ثمينة مزدهرة ذات حضارة عالية وبلاطات رائعة وابهة[2]. ضغط المعلومات الصحيحة التي ينقلها المسافرون والدبلوماسيين يحس شيئاً فشيئاً، تأثيرات شرقية تظهر، وتدخل الاكزوتية الفن في القرن السابع عشر وبفيض في الثامن عشر، يبدأ انهيار الامتياز الممنوح للايديولوجيا المركزية للحضارة الاوربية للمسيحية تصبح ممكنة دراسة العالم الاسلامي موضوعياً[3].

2

عوامل الموضوعية ومكوناتها حتى الآن: السياسة العملية، والملاحظة الموضوعية من جانب المسافر والتاجر، يضاف إليهما تيار التنقيب العلمي الجديد. إن الدراسة ذات الميل التنقيبي تنزع تلقائيا الى موضوعية ما، حتى ولو كانت تتخذ لها موقفاً في إطار مشروع سجالي عالي المستوى الاجتماعي. إن البحث التنقيبي المدقق يستمر في طلب الحقيقة لنفسها. الوقائع تندرج دائماً في تصورات تركيبة غير واعية[4].

---

(1) كذلك. ص 38.

(2) كذلك. ص 39.

(3) كذلك. ص 40

(4) كذلك. ص 41.

5- مولد الاستشراق: يبدأون بدراسة اللغات وجمع المواد تحت دافع ايديولوجي مباشر. هكذا بدأت في أسبانيا الدراسات العربية في خدمة العمل التبشيري منذ العصورالوسطى. فقد الاهتمام بها مع سقوط غرناطة سنة 1492، لكن الدراسات العربية تستأنف مندرجة في مجموع الدراسات السامية في روما حيث الادارة البابوية مهتمة بوحدة الكنائس الشرقية، المذهب الانساني الباحث عن ثقافة كونية والمصالح السياسية والتجارية توسعها إلى جملة دراسات اسلامية. على يد غيوم بوستل (1510- 1583) تخطو دراسات اللغات والشعوب خطوات كبيرة ويجمع الشرق مجموعة كبيرة من المحفوظات، تلميذه سكاليجر (1540- 1609) يحرر الاستشراق من اهتماماته التبشيرية: في 1586 تصبح المطبعة التي أسسها فرديناند دوميديش تحت تصرف الطباعة العربية في اوربا. تطبع في البداية أعمال ابن سينا الطبية والفلسفية وكتب جغرافية ورياضيات، الجهد سيستأنف في باريس وهولنده والمانيا في أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر، لا سيما في منظور معرفة أفضل للطب السينوي.

في نهاية القرن السادس عشر والقرن السابع عشر يتعمق التسليح المتخصص للعلم، ويجري تمويله في اتجاه مشروعات مصلحية وايديولوجية وسياسية واقتصادية. تطوير المعرفة في كثير من الميادين يلائم النمو الاقتصادي الذي تحميه دول قوية[1]. الاتجاه المتخصص هذا بخلاف الاتجاه الموسوعي الفردي لعصر النهضة، فارضاً درجة من تعاون المتخصصين، الجهد الفردي لم يعد كافياً، لكنه في الوقت نفسه يساعد على "موضوعية مناطق" كل عالم ينشد داخل تخصصه، وهذا يقود إلى " موضوعية " لا تتورط خارج حدودها. كذلك مما ساعد على الموضوعية التعددية الايديولوجية بعد انتهاء حروب الدين في اوربا دون ان يهزم طرف نهائياً. كما ان التعاون بين علماء من ولاءات ايديولوجية مختلفة يشجعان الموضوعية. رغبة البابوية في وحدة الكنائس يقتضي موافقة مسيحيي الشرق. إذن لابد من دراسة لغتهم ونصوصهم. انكلترا وفرنسا وهولندا تعنى بالتجارة وبمشاريعها السياسية في الشرق. ازدياد المواصلات بسهولة يأتي العلماء موارنة إلى اوربا. تفسير الكتاب المقدس يقود كذلك إلى دراسة النصوص والآداب الشرقية. بالإضافة إلى بقاء الاهتمام بابن سينا، مع الاهتمام من قبل الرحالة بوصفات عملية نافعة من الشرق خصوصاً في الفن العسكري[2].

---

(1) كذلك. ص 41

(2) كذلك. ص 42.

هذه الأمور والشواغل تفسر مولد شبكة استشراق وثيقة. أول كرسي للغة العربية ينشأ في باريس سنة 1529، وتتوالى المخطوطات والدراسات وطبع النصوص والقواميس والدراسات اللغوية منذ ذلك الحين. وينشئ بوكوك كرسياً للغة العربية في اكسفورد سنة 1638. الاختصاصيون يركمون أدوات العمل، يجمعون المواد الخ، وليس همهم معارضة الايديولوجيا السائدة في مجتمعهم، لكن الجو العام في أواخر القرن السابع عشر، وفي القرن الثامن عشر يؤثر عليهم في كونه يفرض عليهم انحيازات دفاعية هجومية أو سجالية، وولاؤهم للايديولوجيا المسيحية يقتصر على التعبير عن نفسه بتصريحات صادقة أو كاذبة مضافة إلى أعمالهم ولا تمس الطابع الحيادي لمحتوى هذه الاعمال. ان النسبية الايديولوجية تصيب المثقفين والجمهور قبل العلماء، لكن الجو الذي تخلقه يترك السبيل حراً للعلماء الذين جذبهم ذوق شخصي حاد نحو الشرق الاسلامي[1]. بار تيلمي دربلو (1625-1695) يحرر " المكتبة الشرقية " وهي أول دائرة معارف اسلامية. غالان (1646- 1715) يعطي تذوق الشرق دفعاً بنشره ترجمة لكتاب "ألف ليلة وليلة " (1704- 1717). أصبح الإسلام (. . .) حضارة اكزوتية مثيرة تعيش في جو خرافي [1].

6- **عصر الأنوار**: هنا ظهور الايديولوجيا العقلانية التقدمية العلمانية لحركةالتنوير المنافسة للايديولوجية المسيحية، والتي تناضل ضد تصور العصور الوسطى للعالم وضد دفاع بنى سياسية عن هذا التصور الوسيطي وتحول هذا النضال إلى نضال ضد المسيحية نفسها. مؤلفون عديدون دافعوا عن الاسلام ضد الأحكام المسبقة السائدة في العصور الوسطى، وبينوا صدق التقوى الاسلامية مثلاً ريشار سيمون (1638- 1712) وآخرون[2].

2

الجيل التالي سيمضي من الموضوعية إلى الإعجاب، ينظر إلى الإسلام كدين عقلي بعيد عن الدوغما المسيحية الأكثر تعارضاً مع العقل، إنه دين قريب تماماً من مذهب الإله المجرد (إله بدون دين موحى. Deism) الذي يدين به معظم رجال الأنوار، تاريخياً يبرز الدور التمديني للاسلام. الحضارة لم تخرج من الأديرة. نشأت عند الوثنيين الاغريق والرومان ونقلها إلى اوربا رجال غير مسيحيين : العرب[3].

القرن الثامن عشر نظر حقا الى الشرق المسلم بأعين أخوية ومتفهمة. إن فكرة تساوي

---

(1) كذلك. ص 43.

(2) كذلك. ص 44.

(3) الأمثلة ص 44-45.

الاستعدادات الطبيعية عند كل البشر كانت تسمح بفحص المآخذ التي وجهتها العصور السابقة بروح نقدية. في الغرب قسوة وبربرية وقرصنة كما في الشرق. المسلمون في أعين عصر الأنوار رجال كالآخرين، وكثير منهم متفوق على الاوروبيين[1]. الرحالة الى الشرق كثيرون، وبالعكس[2]. ثم اتجاه لدراسة ومعرفة الشرق الحي كما فعل فولني وسيهيئ للحملة على مصر والتي كان نتيجتها كتاب " وصف مصر " (1809- 1822) وهو مجموعة دراسات دقيقة عميقة آثارية، جغرافية، ديموغرافية، طبية، تكنولوجية وسوسيولوجية. ثم تؤسس جمعيات على يد لويس الرابع عشر من أجل تنشئة ترجمانات وجمعيات على يد وليم جيمس (1746- 1974)[3].

7- **القرن التاسع عشر**: اكزوتية: ليبرالية، تخصص يظهر القرن التاسع عشر مع الميول الثلاثة المجتمعة وهي:

1- النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى.

2- الاكزوتية الروامانطقية المنسحرة بشرق سحري يرفع فقره المتزايد من فتنته.

3 - البحث التنقيبي المتخصص الذي يواظب قبل كل شيء على دراسة العصور العليا.

ثلاثة ميول هي، رغم الظواهر، متكاملة أكثر منها متناقضة.

يرى رودنسون ان الاكزوتية الرومانطقية وهي جزء من الاكزوتية العامة لم تولد من تغير في العلاقات بين الشرق والغرب كما يرى البعض، انما من تطور داخلي للحساسية الغربية، دائماً كان الغريب هو أيضاً العجيب، لكن ثمة الآن تلذذاً في الأعجب. هذا النزوع يأخذ جذره في حركة التنوير في حين أن بعد روسو يلتذ في تسعير العاطفة والفردي العاصف واللامثقف، يتضح ذلك عند وليام جونس وحركة الدفع والعاصفة عند هردر (1744- 1803) هنا الاقرار بأن العرب اساتذة اوربا، لكن الرغبة في معرفة وفهم العوالم الاكزوتية تبقى لأمد طويل مرتبطة برؤية كلية كونية كلاسيكية، تبحث في الشرق كما في غيره قبل كل شيء عن إنسان كل مكان وكل زمان. قصائد غوته لمجد محمد، لاسيما

(1) هذا هو تفكير لايبنتز، ومؤلف مجهول، وهنري دو بولانفيليه، وفولتير وجورج سال وياكوب رايسكه وسيمون اوكلي، وجيبون، حيث يبين رودنسون دور كل من هؤلاء، وعند فولتير وكذلك انجلز الاعجاب بالعرب خصوصاً وبتسامحهم وعلومهم ويشير إلى كتاب فولتير " محاولة عن اخلاق وروح الامم " وكتابا انجلز "جدليات الطبيعة". رودنسون 45-46 وحواشيها.

(2) كذلك. ص 46.

(3) كذلك. حيث اسماء الرحالة. ص 47.

قصيده الرائع " نشيد محمد " سنة 1774 هي أكثر شاعرية بما لا يقاس من محمد فولتير (1742) لكنها تحتوي بعد من اللون المحلي أقل أيضاً. بعد نيف وأربعين عاماً في سنة 1819، الديوان الغربي - الشرقي مع الـ (12) نامة، ونداءه البدئي إلى هجرة " هجرة، نحو الشرق، مع ملحوظاته الأخرى المليئة بالبحث الشرقي المدقق، سيعطي فرصة للاعتذار على ظهور أصله الاوربي رغماً عنه، وكما يقول هـ. لبشتنبرجر ان غوته لا يريد تصوير الشرق ولا الغرب، بل الإنسان، الذي، بالحدس، يكتشفه في هذا كما في ذاك[1]. يبقى غوته في سنة 1819 الموقف الذهني لعصر جرى تجاوزه، الردة ضد الكلاسيكية بلغت، أولاً في المانيا درجة كبيرة، فردريك شليغل منذ سنة (1800) يعلن حلف الغوتي والشرقي ضد الكلاسيك: يعلن: في الشرق يجب أن نبحث عن الرومانطيقي الأسمى، ويندار نحو الهند، بدلاً من ادماج الكلاسيكي في الكلي الكوني يتم اللجوء مع هذه النزعة الجديدة الى سحر الذاتية المنفلتة المفتتنة بالبربري والنوعي والغريب، كما يظهر في نثر هذه الفترة. هذا التوجه أسهم في رواج جديد للدراسات الشرقية يأخذ مظاهر نهضة، رينسانس ويوفر للرومانطيقية مادة غنية. مع ذلك ظل الاستشراق المتبحر منجذرا على شواغل عصر التنوير، دراسة لغات وحضارات الشرق الأدنى. هنا البادئ الكبير هو سيلفستر دوساسي وهو فيلولوجي وجداني دقيق حذر في استنتاجاته، لا يرغب في تقديم أي شيء لا يكون موثقاً بالنصوص، وذو نزعة وضعية قبل ظهور الكلمة. كان صارماً لدرجة أثارت اعصاب فولني ورينان فيما بعد. هذا الجذر التخصصي كان ينزع إلى فصل مسائل الماضي عن مسائل العالم الحي على حساب فهم الأول[2]. وكثيراً ما كانت مغرمة دون وعي بأفكار عامة جاءتها من الوسط الذي كانت فيه تمارس. إن رفضها للنتائج التركيبية الجامعة غير الحذرة كان يمكن أن يفضي إلى لاأدرية أو إلى جعلها تنقل ايديولوجيات ضمنية بدون أن تنتقدها، لكن ذلك ليس سوى الوجه الآخر لصفات ومزايا استثنائية لا غنى عنها للتقدم العلمي. إن هذا الحذر حيال التركيبات كان شرطاً ضرورياً لإنشاء أبنية جديدة على قاعدة صلبة. الشرط الآخر هو القطيعة النهائية مع اللاهوت التي أتمها جو القرن الثامن عشر في فرنسا وانكلترا. الشاغل العملي لتنشئة ترجمانات في باريس وفينا فرض خلق تعليم معتق من القيود اللاهوتية. هذا ما تعطيه مدرسة اللغات الشرقية في باريس حيث تعطي نموذج مؤسسة استشراقية عالمة وعلمانية. وفي المانيا كانت الجامعات في أيدي اللاهوتيين، فكان على الاستشراق ان يمارس في البداية على أيدي الهواة مثل فون هامر بورغشتال (1774 - 1856) الذي أسس اول مجلة استشراق مختصة في اوربا واسمها " مناجم الشرق " 1809-1818.

(1) كذلك. ص 48.

(2) كذلك. ص 49

إن هذا اللجوء إلى الموضوعية كان يتلاءم مع عصر مندار نحو تنظيم البحث العلمي في العمق في مجتمع كانت فيه الرأسمالية تحيي تطوراً صناعياً لا سابق له، وقد ظهرت في هذه الفترة مؤسسات عديدة كالجمعية الآسيوية بباريس 1821، وعدة جمعيات أخرى وجرائد لكل منها.[1]

هكذا يولد الاستشراق. الكلمة "مستشرق" تظهر بالانكليزية عام 1779، وبالفرنسية عام 1799، كذلك الاسم "استشراق" يقبل في قاموس الاكاديمية الفرنسية سنة 1838. إن فكرة ميدان علمي خاص مكرس لدراسة الشرق تتخذ جسداً. الاستشراق يسم تعمقاً لكن أيضاً قطعا، فبينما في مؤلفات القرن الثامن عشر الجامعة كان الشرق يأخذ مكانه إلى جانب الغرب كمنطقتين مرسومتي الحدود على نحو متفاوت، من الكون البشري في منظور كلي كوني، نجد في هذا الوقت أنهم يلاحظون أنه من غير الممكن التكلم جدياً عن الشرق بدون دراسة مسبقة مؤسسة على النصوص الأصلية وبالتالي على معرفة متعمقة للغات سكان البلاد. وكانت النتيجة إصدارات وترجمات لنصوص، جمع تنقيبي لمعاجم وكتب، قواعد مصممة علمياً الخ، يمكن أن يكون للاختصاصيين أفكار عامة لكن عليهم أن يضعوها قدر الامكان بين قوسين في سير عملهم. يبقى لهم قليل من الوقت للاطلاع على الاتجاهات العلمية خارج اختصاصهم[2]. هوجو يكتب، في عصر لويس الرابع عشر كان المرء هللينيا، الآن هو شرقي. الاستشراق الأدبي والفني تشجعه كل الحوادث المتعلقة بالشرق الاسلامي خصوصاً المسألة الشرقية. نقطة الانطلاق الاكزوتية الرومانطقية، تقدمها على نحو ذي دلالة حرب اليونان التي تجذب الشاعر بايرون فيموت هناك عام 1824. وترسم للشرق لوحة هائلة[3]. هذه الصورة الملونة بالحس الأوربي تبعاً لتطوره الداخلي تترجم واقع حاله في القرن التاسع عشر. الشرق الإسلامي ما زال عدوا، لكنه بات عدوا مهزوما سلفاً، يسمونه "الرجل المريض" لم يعد تفوق اوربا موضوع شك، الانحسار التركي في البلقان واضح، استقلال اليونان، استعمار الجزائر من قبل فرنسا 1830، إقامة انكلترا في عدن سنة 1839، وما بعدها حتى ماليزيا والهند. تظهر بلدان الشرق بوصفها الشواهد المنحطة لماض يمكن ان يتخذ المرء لنفسه شرف تمجيده بينما يعمل رجال السياسة والأعمال لتشديد انحطاطه.

مفهوم الشرقي مر حتي الآن بثلاثة مفاهيم:

1- الشرقي العدو المخيف لكن المموقع على الصعيد نفسه في العصور الوسطى.

---

(1) كذلك. ص50 .

(2) انظر التفاصيل ص 51-52

(3) كذلك. ص 53.

2- الانسان قبل كل شيء وراء قناعة بالنسبة للقرن الثامن عشر وايديولوجية الثورة الفرنسية المشتقة منه.

3- يصير كائناً على حدة، مسورا في خصوصيته النوعية التي يطيب لهم عدا ذلك التعطف بتعظيمها. ذلك مولد مفهوم الانسان الاسلامي Homr Islamico، الذي ما زال بعيداً عن أن يكون قد تزعزع.

إن فكرة حضارات مختلفة، تتحرك كل منها في منطقة معينة، تصبح عندئذ مؤيدة من الجميع، منظرة أيضا تحت شكل محض فلسفي يؤثر فيه عهد المطالب القومية في اوربا عينها. كل حضارة مزودة بجوهر خاص. ان البحث عن هذا الجوهر هو الذي يفسر اتجاه العلماء المتزايد الى اهمال دراسة العصور الحديثة للتخصص في العهود الكلاسيكية العهود التي يفترض فيها ان هذه الحضارات قدمت مميزاتها الاكثر طهرا. هذا التوجه يشده العلمان الانسانيان اللذان يواظب عليهما القرن التاسع عشر وينميهما : تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والمقارنة. تاريخ الأديان يعود الناس - مع النظر المثالية الكامنة للعصر - على اعتبار ان جوهر كل حضارة ونواتها الاساسية يقعان في الدائرة الدينية وأن كل شيء يمكن ان يعلل انطلاقاً من ذلك. بينما تفضي الألسنية التاريخية والمقارنة التي يخلقها فرانتس بوب (أحد تلامذة دوساسي) [1] إلى إعطاء اللغة، كل لغة دوراً مركزياً. إن قرابة اللغات تفترض قرابة نفوس الشعوب (أرواح الشعوب) التي يفترض أنها تعلل كل الظاهرات الاجتماعية في تطورها التاريخي. إن مذهب التطور البيولوجي وخلق علم لانثروبولوجيا الفيزيقية (البدنية) يجذبان الانتباه إلى التصنيف في عروق الذي ينال على الفور هيبة كبيرة كتناول علمي، العروق هي أيضا تتصور كجواهر مزودة بفعالية قوية بشكل خاص. التخصص الدقيق أضر، أبعد المتخصصين عن رؤية الغاية وجعلهم يقبلون نتائج بعضهم بشكل ميكانيكي، الفيلولوجيون ليس عندهم أية مسألة نظرية غير دراسة النصوص، ليس في وسعهم إلا أن يتبعوا في تقديرهم للعوامل الاجتماعية الاتجاه العام للمجتمع الذي فيه يعيشون.

هكذا برغم تكدس الوثائق والنصوص يزداد الطلاق بين علم هؤلاء والعياني، علمهم متين، لكنه متمركز على رؤية جملة ثقافية منقرضة كجملة، يعزون لها مع ذلك فعلا تحتيا سرمديا، علمهم توجهه أعم تصورات العصر التي تواكب نتائج تاريخ الأديان والألسنية التاريخية والانثربولوجيا الفيزيقية تحت الشكل المبذول، شكل تضخيم غير محدود لفعالية الدين واللغة والعرق، مع ابتعاد عن معضلات الحياة الواقعية الفعلية لتلك المجتمعات، التي

(1) يصفها في ص 53.

تترك فقط لملاحظة التجار والدبلوماسيين والمسافرين، وحتى العلم في القرن التاسع عشر ساعد على هذه النصية بتأثير الوضعية والعلمية[1].

من منتصف القرن التاسع عشر الظاهرة الأكثر تأثيراً هي الأمبريالية، التفوق الاوربي الاقتصادي والتقني والعسكري والسياسي والثقافي. بينما يغطس الشرق في حالة تخلف ومستعمر يشجع تمركز الذات الاوربية الذي كان مجذرا منذ القدم، لكنه أصبح منذ هذا الوقت فائق التمركز والازدراء. مثلا التمركز الاوربي اللاواعي في القرن الثامن عشر الموجه بأيديولوجيا العصر الكلية الكونية[2] كان يحترم الحضارات والشعوب التي هي خارج اوربا وكان يسجل بحق في تطورها التاريخي أو بنيتها المعاصرة، ملامح انسانية كونية غير متصور أية خصوصية نوعية إلا في مستوى سطحي جدا، بينما التمركز الاوربي في القرن التاسع عشر يعي هذه المركزية وينظرها. ويرتكب الخطيئة المعاكسة لكونية القرن الثامن عشر. يفترض الخصوصية النوعية في كل المستويات وينفي الملامح الكونية أو يهملها باحتقار. وبشكل وحيد مناقض لأطروحته هذه يتصور كونية واحدة هي ضرورة تبني النموذج الاوربي في كل وجوهه، يعلنون ضرورته، مع التشديد على استحالته من جراء الخصوصية النوعية القوية جدا لغير الاوربيين. عدا عن ذلك يعطي تخلف الشرقيين الحق لهذا التشخيص ولهذه الرؤية المركزية. لكن الذي يعطي الحق اكثر لهذا التشخيص هو موقف الشرقيين من الغرب، موقف البعض الرافض المتشبث بأشد قيمهم عتقاً، وموقف المتبنين للنموذج الاوربي بدءا بوجوهه الأكثر سطحية.

وهذا الوضع المهين للعالم الاسلامي يشجع رجال الارساليات المسيحية، وتظهر محاولة لقرن نجاح الامم الاوربية مع الدين المسيحي، واخفاقات العالم الاسلامي مع الاسلام، تكون المسيحية بطبعها مجندة للتقدم والاسلام للركود الثقافي. الهجوم على الاسلام يشتد عدوانية وتستأنف المحاجة الوسيطة مع تجميلات تحديثية[3]. وتبدو أية دعوة اسلامية أو تجمعات اسلامية كنشاط ومنظمات خطرة يحركها حقد بربري ضد الحضارة.

من جهة اخرى تستخلص نتائج مشابهة من قبل مناهضي الاكليروس المتحدرين من أروقة فولتيرية الذين يعظمون الهينلينية، يرونها حضارة مؤسسة على حرية الروح، وعبادة العقل والجمال، تحركها الروح الآرية التي تحرك الفيدا، نبع العظمة الاوربية، ضد الروح

---

(1) كذلك. ص 54.

(2) كذلك. ص 55

(3) كذلك. ص 56.

السامية، التي هي عامل صرامة غير سمحة ودوغماتية سكولائية، وايمانية متعصبة،وجبرية (قدرية) كسولة، واحتقار للفنون التشكيلية، والتي تعزي اليها كل المساوئ المتضافرة لليهودية والمسيحية والاسلام. اوربا المتصرة ترى في دعوة الجامعة او الوحدة الاسلامية خطرا، وكل محاولة لمقاومة سيطرة اوربا نشاطا فاسقا للحضارة، مثال على ذلك هـ. بكر (1933-1876)[1].

الاختصاصيون خارج نشاطهم العلمي يكتفون بتبني أفكار وسطهم العادية، تستمر سيادة التوجه الفيلولوجي على الدراسات الشرقية، المواد العلمية تتكوم، وتزداد مناهج الدراسة صرامة ودقة. العلوم الانسانية المستحدثة مثل علم الاجتماع أو النفس أو السكان أو الاقتصاد السياسي يجهلها معظم اختصاصيي الشرق الاسلامي ولا يرون فيها نفعاً لدراساتهم، الأمر هو: اما العالم الاسلامي الكلاسيكي او الأخلاق والتقاليد العتيقة للعالم الاسلامي الحديث، تجاهل لتطور الأمم الاسلامية المعاصر، وتترك دراسته بترفع للاقتصاديين والصحافيين والدبلوماسيين والعسكريين والهواة[2]. التاريخ في مرتبة علم وصفي، توجد صرامة نقدية في تحليل المصادر (جورج نيبور، فون رانكه، غوستاف فيل، شبرنجر، دوزي، آنا ماري) لكنهم لا أدريون فيما يخص العوامل التاريخية الداخلة في الفعل، بعضهم متأثر بالتصور الهيغلي لروح العصر، وبعضهم او معظمهم يؤكد على الفكرة العامة التي هي غلبة العامل الديني او بشكل اعم عامل الأفكار، وليس البنى التحتية. ولم تؤثر مدرسة المؤرخين الفرنسيين للسنوات 1820- 1850 التي تؤسس تحليلها التاريخي على الديناميكية الداخلية للصراعات بين الفئات الاجتماعية على الميدان الشرقي، حيث الصراعات المبرزة كانت بالأحرى الصراعات بين " العروق " وأيضا بين الأديان. يوجد بعض الاستثناء، الفيلولوجي هوبير غريم (1864- 1942) يبحث في حياة محمد بشكل مختصر عن تأثير العوامل الاجتماعية. فلهاوزن (1844- 1918) يجد في الانشقاقات الدينية وتعاقب السلالات الحاكمة العربية في الاسلام، ديناميكية صراعات سياسية واجتماعية، ومثله بكر وكايتاني (1869- 1935) . الأخير يؤكد على العوامل الاقتصادية. هكذا وجد في بداية القرن العشرين، تحت تأثير شواغل العصر العامة، ميل ما إلى زعزعة النزعة الوصفية الانتقائية العادية، ليس لصالح مسألية عامة عن البنية والديناميكية الاجتماعيتين، بل بنقل وإبراز العوامل الغالبة في العالم الاوربي المعاصر لا غير[3].

---

(1) كذلك. ص 57. قارن كذلك عرفان عبد الحميد بحثه السابق، تقويمه لاستشراق القرن الثامن عشر والتاسع عشر سلبيا وكليا ص 15 بما في ذلك عن فولتير..

(2) كذلك. ص 58

(3) كذلك. ص 59.

2

8 - تزعزع التمركزية الاوربية: عوامل التزعزع:

1- حرب 1914- 1918 زعزعت ثقة الحضارة الاوربية في ذاتها وإيمانها بتقديم غير محدود، وبالتالي التمركز الاوربي على الذات الاثنية.

2- الثورة العربية في الشرق.

3- الحركة الكمالية التركية.

4- اهتزاز الامم غير الروسية في الامبراطورية الروسية القديمة.

5- ثورات الهند واندونوسيا وغيرهما.

كل هذا يشعر بأن الهيمنة الاوربية قابلة للطعن. الاوربيون كرد فعل ارجعوا هذه الحركات إلى عوامل شغب وخيانة وشيطانية كالثورة الروسية او الماسونية او الفساد البروتستانتي[1] مع ميل لدى سياسيي الاستعمار على السعي للحفاظ على العتيق البالي، ومع المحافظين من أهل البلدان، مع اتهام المثقفين القوميين سواء كانوا مصلحين او ثوريين، ميالين للاشتراكية أو غير ميالين اتهامهم بأنهم مقلدون شاحبون لاوربا من غير فهم لتدمير تراثهم الخاص، هكذا التحديث عنصر غير حق، خيانة للخصوصية النوعية، اتجاه آخر ازوتي داخلي او باطني يبحث في الشرق الاسلامي والبوذي عن نموذج حياة حكيمة، عن حقائق فوق الحس، عن اسرار قديمة سرية، خلايا صوفية اسلامية وغير اسلامية، يؤية خرافية لاسلام ايزوتيري[2] رؤية اخرى تشجع الانبعاث الاسلامي الديني، الاتجاه القومي الرأسمالي، باعتبار أن هذا كله يخدم كحصن الايديولوجيا الشيوعية[3]. من جهة أخرى الايديولوجيا اليسارية المناهضة للاستعمار داخل الغرب ستنزع الى التحول من فكرة الكونية او الكلية الى الاعتراف بل وتمجيد وتعظيم الخصوصية، خصوصية بنى دول العالم الثالث، يظهر الاسلام بنفسه كقوة "تقدمية" بطبيعتها، بل وتلحظ اهتداءات الى الاسلام. يمثل هذا فئة من الكاثوليك اليساريين مثل ماسنيون (1883- 1962) المشبع برؤية صوفية للتاريخ وبحب للفقراء في تيار مسيحي، والخوف من الالحاد، قاده الى شعور تضامن أكثر منه شعور عداء حيال الاديان الاخرى. كذلك حيا المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني من اكتوبر 1965 الاسلام على " الحقائق " التي بلغها عن الله وقدرته وعن يسوع والانبياء، عكس ما جرى في العصور الوسيطة [4]. يصل الأمر عند هذا اليسار المناهض للاستعمار المسيحي او

(1) كذلك. ص 60.

(2) كذلك. ص 61.

(3) كذلك. ص 62.

(4) كذلك. ص 64.

غير المسيحي الى عملية تكريس وتقديس للاسلام واديولوجيات العالم الاسلامي المعاصرة ساخطاً من عدائيات وتهم وروحية العصور الوسيطة[1].

في وقت لاحق بدأت العلوم الانسانية تؤثر، صار الاسلام الوسيط او الحديث يدرس من الزاوية السوسيولوجية وجرى الاهتمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي اللذين طال اهمالهما. جرى تجاوز للعمل الفيلولوجي الخالص للوصول الى نظرات تركيبة مبنية ليس على حكم سابق، بل على نتائج ودراسات اجتماعية ديموغرافية اقتصادية سوسيولوجية.

كما أعطي اهتمام لدراسة العصور والواطئة. كان المذهب القائل بجوهر ثقافي أو ماهية ثقافية الذي يبرز أولية الدين أو العرق ويؤيد وجود ديمومة انموذج خالص لكل حضارة. كان قد اعطى الامتياز لدراسة العصور الوسطى الاسلامية، لدراسة الفترة الكلاسيكية لكل شعب، ظهور الاهتمام بالعلوم الانسانية والاجتماعية الجديدة بينت فائدة دراسة الحقب الاحدث[2]. وكنتيجة اخرى انتهاء هيمنة الفيلولوجيا. لقد بين تقدم العلوم الانسانية تعقد المشكلات التي لم يعد ممكنا حلها بأسلحة المعرفة المتعمقة باللغة والحس السليم واستلهام أفكار فلسفية بالغة العمومية وحدها. صارت الدراسات الشرقية الاسلامية بالخصوص اكثر صعوبة واقل خصوصية[3].

2

ثانياً: عرض بحث رودنسون الثاني: " الدراسات العربية والاسلامية في اوربا " [4].

إذا تركنا مقدمة البحث، عن مكونات الخصائص المشتركة لبحوث الدراسات العربية والاسلامية في اوروبا[5] نجد ان البحث مقسم الى خمسة مواضيع، مع اطروحات ختامية.

الموضوع الأول: توجه الانطلاق: الاستشراق التقليدي. هنا نجد كثيراً مما قاله في تلخيصنا السابق لبحثه الاول، مع اختصار، وأهم النقاط هي على سبيل الاشارة للمكررة والتفصيل للجديدة.

أ- فكرة ظهور التيار الرومانطيقي المتجهة للنوع والخاص ضد تيار النزعة الكونية للقرن الثامن عشر التي تأسست على القيمة الكونية للنموذج الاغريقي الروماني[6].

---

(1) كذلك. ص 64.

(2) كذلك. ص 65.

(3) كذلك. ص 66.

(4) كذلك. ص 67.

(5) رودنسون: الدراسات العربية الاسلامية في اوربا (1976) منشور ضمن كتابه، جاذبية الاسلام، السابق.

(6) كذلك. الدراسات . . . ص 69-70.

ب- حذر الاستشراق في هذه الفترة فترة الاستشراق التقليدي حيال التعميمات والانكفاء داخل التخصص[1].

ج- تبرير لظاهرة بداية الاهتمام بالفيلولوجيا وسيطرتها على الاستشراق حتى وقت متأخر، لابد من تعلم اللغات المحلية المدروسة وتعلم ممارسة الكتابات المخطوطة، هذا يترك وقتا ضئيلا لتسلل الميادين العلمية العامة[2].

د - لجوء الاختصاصيين الى استلهام افكار عصرهم العامة خارج تخصصهم. من هنا الانتقائية أو هيمنة نموذج تفسير رائج مثل كايتاني وهارتمان وتفسيرهم الاقتصادي لأول ظهور الاسلام المستوحى من التطور العاصف للاقتصاد الرأسمالي أكثر بكثير من كونه مستوحى من نفوذ الماركسية. وغالباً ما يدفع هذا المختصين الى تبني نظرات جاهزة وبعضها جامحة الخيال[3].

هـ- وكمثل على هذا الخطأ، تحت تأثير الألسنية التاريخية والمقارنة وتاريخ الأديان والانثروبولوجيا الفيزيقية، طبقوا نتائجها وهي محدودة على ميادين واسعة. فمن تطور علم تاريخ الأديان استخلصوا ان الأفكار والأفكار الدينية تسيطر على جملة المجتمعات. كانوا يسقطون على نحو طبيعي تماما، في المثالية التاريخية. ومن تصنيف اللغات النسبي ومن نتائج الانثروبولوجيا الفيزيقية كانوا يستخلصون على المنوال نفسه رؤية عرقية للأشياء. وبرغم تحذيرات علماء، لم يلتفت هؤلاء إلى تحذيراتهم، فمثلا كثير من الانثروبولوجيين ألحوا منذ ذلك العصر على القيمة المحدودة لمؤشرات الجمجمة الدماغية، وعلى الطابع المصطنع للتصنيفات المؤسسة على هذه المؤشرات[4]. لكن هذا لم يمنع تصنيفاً ما يزال حتى الآن إلى شعوب ذوي رؤوس طويلة او عريضة، كذلك صدرت تحذيرات من علماء اللغات تؤكد وجوب عدم إقامة تماثل بين واقعة النطق بلغة من اللغات والانتساب إلى ارومة اثينية (سلالية) معطاة، لكن هذا لم يمنع بتاتا، كما هو معلوم، من تصنيف الشعوب إلى آرية وسامية الخ، حيث ميز كل منها بجوهر خاص، بماهية ذاتية، سرمدية، أزلية. وللأسف هذا ما يزال موجودا. وأبرز مثل على هذه النظرات فكرة المركزية الاوروبية[5]. من القرن الثامن عشر احتفظوا بمفهوم

---

(1) كذلك. الدراسات . . . ص 70-71.

(2) كذلك. الدراسات . . . ص 71

(3) كذلك. الدراسات. ص 72-73.

(4) كذلك. الدراسات. ص 73.

(5) بحثنا: الآثار الاجتماعية لنظرية التطور مجلة " الأديب المعاصر " عدد 29 ، 1985 .

الحضارات الكلاسيكية المتفوقة على الحضارات الاخرى والتي تستحق اهتماما بفترتها الذهبية.

هذه الرؤيا المعجبة بالحضارات الكلاسيكية كانت مقرونة بتصور ما هوي او جوهري لهذه الحضارات ممثلا خصوصا في الدين. الرؤية هنا جوهرية ولاهوتية التمركز.

ويرصد رودنسون ثلاثة عيوب في هذه النظرة حتى أوائل القرن العشرين:

1- أولية وتفوق النموذج الاوربي.

2- مذهب جوهرية عرقية في أحيان كثيرة.

3- مذهب مثالية دينية في احيان كثيرة[1].

الموضوع الثاني: الأزمة والمعضلات الراهنة: يهمنا من تعامله هنا ما يلي:

يلاحظ رودنسون - حذرا - ان مناهضة الاستعمار واديولوجيته، ربما يغري اغراء قويا اليوم خاصة في الأجيال الفتية المناوئة للاستعمار برفض كل المحرز، كل المكتسب الحضاري الاوربي بوصفه ملطخاً بالتمركز الاوربي والذهنية الاستعمارية. هنا ومهما يكن المرء متعاطفاً او متفهما حيال المشاعر التي في قاعدة هذا الميل، إلا أنه ينبغي رغم كل شيء ان نبقي حاضرا في ذهننا واقع ان اوربا، لأسباب لا شأن لها بتفوق عرقي مزعوم هي التي دفعت الى الحد الاقصى حتى الآن تطبيق طرق علمية مرهفة حتى لو كان لها بداية سابقة في الحضارات غير الاوربية. وفيما يلي بيان لها:

2

أ- حققت الممارسة الاوربية للعمل المقاربة النقدية للمصادر هذه المقاربة النقدية غالباً ما اعتبرت اهانة لمشاعر اعضاء المجتمعات غير الاوربية. علينا ان نقول أن هذه بدأت في اوربا ذاتها ازاء المصادر والاصول الاوربية، ففي نقد التقاليد من التاريخ الروماني القديم والنصوص التوراتية المسيحية صقل العلم المدقق أسلحته في هذا الميدان وأنضج طرقه ومناهجه.

ب- في اوربا فقط في العصر الحديث جرى فرض الرؤية التاريخية للأشياء والتفهم الكامل المرتبط بها للتعددية الثقافية ونتائجها، وحده هذا التصور يسمح بمكافحته الميل الفيلولوجي الدائم إلى اعادة بناء الماضي على صورة الحاضر وإلى نقل آليات عالمنا ووضعها في عوالم ثقافية مغايرة.

ج- ان الغرب الحديث هو الذي، لأول مرة، تحرر من الدوغمائية الدينية. هنا فقط تجرأ

(1) رودنسون. الدراسات. ص 74.

وشرع في دراسة النصوص و " التواريخ " المقدسة ومع اغفال كل سببية مؤسسة على شيء آخر غير القوانين المشتركة لديناميكية المجتمعات البشرية.

د- في الألسنية، أتت اوربا القرن التاسع عشر بثورة كوبرنيكية، ودون احتقار لحدة رؤية النحاة الهنود، والاغريق، والعرب، والاوربيين قبل العصر الحديث للغاتهم، لكن هنا في القرن التاسع عشر تصورت اللغات لأول مرة كمنظومات في حركة. كما نزعت صفة "القداسة " عن اللغات المقدسة والكلاسيكية كمقدسة وكلاسيكية، هنا بين ضرورة الدراسة الموضوعية للظاهرات الألسنية بلا ازدراء وبلا رفض للاشكال المتواضعة والعامية والمبتذلة للغة. وبرهن بوضوح أن الألسن المكتوبة هي البناء الفوقي للألسن المنطوقة وتتبع بتأخر تطورات عميقة تصيب الحياة اليومية لمنظومات الفونيمات (الوحدات الصوتية) ومنظومات الأشكال والوحدات المعجمية[1].

هـ- ان الحذر حيال المتخصصين من أهل البلاد المدروسة ليس أقل. هذا الحذر له أسباب عقلية، اختصاصيو هذه البلدان كثيرا ما يكونون رجالا يطعنون مبدئياً بالعلماء الاوربيين، يسمونهم بأنهم ملطخون بالاستعمار والتمركز على الذات، مع احتفاظهم في الوقت نفسه بالكثير من أسهامهم، وربما القسم الجوهري منه، كثيرا ما يقذفون بالطفل مع ماء الغسيل على الأقل بالأقوال، بينما يحتفظون في الواقع بما يطيب لهم من الاسهامات الاوربية مع تنكيرها بألبسة بلدية. لم يتحرروا من الطرق العتيقة، من الايديولوجيات القديمة في أشكالها الدوغمائية والمناهضة للتاريخ، كثيرا ما تمكنهم الايديولوجيات الراهنة " لهم " من اضفاء الشرعية بثمن بخس على رفضهم النظري لما لا يناسبهم من الاسهامات الاوربية وقبولهم المتنكر لما يمكن ان يدخل في منظومتهم، لما يمكن ان يخدم نسقهم. في الطرف الآخر يسيء اليهم بشكل خاص الأشخاص الأكثر ضجيجا، الذين يقدمون أنفسهم كناطقين بلسانهم، وليسوا في بعض الاحيان سوى مغامرين فكريين يعرفون كيف يستفيدون من رد الفعل ضد الاستعمار في المؤسسات الدولية وفي قسم كبير من الرأي العام الأوربي[2].

الموضوع الثالث: الوضعية الراهنة (للاستشراق).

هنا يصف المؤلف حقولاً جديدة مضى فيها الاستشراق والبحث الاوربي بحكم روح العصر وتطور المناهج. ونشير قبل ان نلخص هذا القسم الى أن رودنسون في مواضع سابقة

---

(1) كذلك. ص 75.

(2) كذلك. ص 76-77

من بحثه هذا خصوصا في صفحة (72 و 75) يقدم حسابا ايجابيا في صالح الاستشراق العادي، مع كل ما فيه من سلبيات سبق بيانها.

يذكر رودنسون ان من جملة ما قدمه الاستشراق العادي الكلاسيكي: فك رموز المصادر الأولية، فهرسة المخطوطات، اصدارها بشكل نقدي، ترجمتها، تنويطها وشرحها، لقد فصلت أدوات عمل كثيرة بالارتكاز على هذه المصادر وما زلنا نستخدمها في شطر كبير منها: بيبلوغرافيات، فهرسات، معاجم، كتب قواعد، الخ كذلك تكونت في ذلك العصر الأطر المتينة التي يمكن ان ننطلق منها بثقة الآن: التاريخ الاحداثي أو الإخباري الجغرافية التاريخية، الخ[1].

ونعود الى الحقول الجديدة التي مضى فيها الاستشراق، هنا يرسم رودنسون لوحة بالاتجاهات والتيارات والمدارس لوحة كما يقول: بالغة الاختصار، تتفرع بدورها الى اتجاهات صغيرة متعددة بحسب مزاج وتشكل كل معلم، مع دقائق وتدرجات لا نهاية لها. وهي (وسأذكر اسماء الحقول فقط) (والترقيم من عندي).

1- نشر أعمال أدبية أو وثائقية، وثائق ارشيف، كتابات منقوشة، عملات الخ، مع استخدام مناهج جديدة فيها.

2- تفصيل فهارس جديدة، ومراجعة واستئناف فهارس قديمة مثل مجهود سزجين لضبط منجز كارل بروكلمان.

3- تاريخ احداثي، هنا نلاحظ تعدد المدارس حيال التاريخ المتعلق بالحوادث والأحداث.

4- علم الآثار، تاريخ الفن، استيطيقا الفنون الاسلامية. أصبح ممكنا تأسيس تاريخ للاستيطيقا أو الذوق على أسس أكثر جدية من الانطباعات الذاتية.

5- إن تاريخ التقنيات، العادات، الذهنيات، الحضارة يتقدم بشكل متفاوت. أعمال فون غروباوم فيما يسمى بالثقافية Culturalism.

6- تاريخ العلوم، يوجد نقص في عدد الاختصاصيين الذين يعرفون معاً اللغات السامية والطرق الفيلولوجية والميادين العلمية (فلك، رياضيات، طب، الخ).

7- تاريخ المؤسسات، مثل تاريخ الشرع الاسلامي (ج. شاخت).

---

(1) كذلك. ص 79.

(1) كذلك. ص 73، وفي ص 75 يشير إلى عيوب الاستشراق الكلاسيكي او العادي لا تطعن في جمع المعلومات الهائل الذي أتوا به، والذي من الممكن في أحيان كثيرة أن نستخلص منه ما لم يشأ باحثو العصر المعني أن يدخلوه فيه أو هم لم يروه.

8- تحسنت دراسة اللغات، مع ظهور مناهج حديثة، مثل المناهج الجديدة للألسنية.

9- الدراسات التي تجمع تحت اسم الاثنوغرافيا (وصف الأقوام او الاثنيات، الفولكلور، الانثروبولوجيا (علم الانسان). تجددت أكثر من كونها نمت وتطورت. برغم عيوب التوجه الايديولوجي الاستعماري المركزوي عليها في الماضي، إلا أن هذا لا يلطخ حتماً قيمة المدونة الهائلة من المعطيات التي جمعت في تلك الحقبة.

10- استفادة التاريخ الأدبي من المناهج الجديدة المدخلة في خط تجديد الألسنية (سيميولوجيا - سيمياء، الخ).

11- العناية بتاريخ الأفكار، بأكثر من قصره - كما في الماضي - على تاريخ اللاهوت [1].

الموضوع الرابع: متابعة الاتجاه اللاهوتي التمركز:

يرصد رودنسون تحت هذا العنوان الاتجاهات الاستشراقية المتمركزة حول الدين والتفسير اللاهوتي للظواهر الاجتماعية للعالم الاسلامي، وما يؤيدها عند المسلمين المدروسين من اتجاهات. يقول رودنسون: أجمع تحت هذا العنوان الخطوط الفكرية التي بموجبها تتفسر عمليا كل الظاهرات للمجتمعات المنتمية أكثرياً أو رسميا إلى الدين الاسلامي بهذا الانتماء. ويقول أن هذه النظرة اللاهوتية التمركز كانت مؤيدة في الماضي ضمنيا من قبل الجميع، بعد ذلك في زمن هيمنة الموقف الوضعي ظل علماء حتى لو بدون وعي يقفون موقفا معاكسا لها، اليوم يحدث بشكل اكثر تواتراً ان يطعن فيها بصراحة. وفي المقابل ان الاتجاهات الراهنة إلى اللاعقلانية أو بالأقل إلى الطعن في يقينيات الماضي العقلانية، ملائمة لهذا الاتجاه.

ويرصد رودنسون الاتجاهات التالية الممثلة لهذا الاتجاه:

1- دراسة اللاهوت الاسلامي دراسة متعاطفة، لكنها نقدية، يواصلها في اوربا علماء من ميول روحية مختلفة، بضمنهم علماء مسيحيون يطبقون العقلانية التومائية مثل لوي غارديه والأب قنواتي. وبحكم تنشئتهم وتخصصهم يميلون الى الرؤية اللاهوتية التمركز للظاهرات من شتى الأنواع، كما أن توجههم الوجودي الخاص هو نفسه موجه نحو غلبة الروحانية الدينية او حتى الصوفية. ما ينتقد في أعمال هؤلاء هو التوسيع الظرفي لمسأليتهم خارج دراسة الظاهرات الدينية بالمعنى الدقيق [2].

---

(1) هذا ملخص وجيز للصفحات 80-84 من رودنسون - الدراسات.

(2) كذلك. ص 85-84

2- الابولوجيتيقا الاسلامية (الدفاعية) تتواصل بشكل طبيعي في عالم الاسلام، ويركز رودنسون على ما يخص اوربا، هنا تساهل أكبر مما في الماضي اتجاه الاسلام. إن رواج التيار المناهض للاستعمار، وللتمركز الاثني في اوربا والميول المسكونية عند المسيحيين مع شعور بالذنب على إساءاتهم القديمة للمسلمين جعلت كل نقد للعقائد الاسلامية ملطخاً بآثار تعصب عرقي. وجرى لذلك تراجع عن مكتسبات صحيحة أنجزها العصر السابق فيما يخص التاريخ الاسلامي والقرآن والدراسات حوله.

3- جرى تخصيص مكان لذرية الروحانية الاسلامية الميل التي مثلها لوي ماسنيون، وقد دفع هذا المنهج إلى أقصاه على يد المنهج ما وراء التاريخي لهنري كوربن. هذا الأخير مسلحاً بعالمية كبيرة جدا في الميدان الفلسفة الصوفية الإيرانية للعصر الاسلامي بخاصة، مستخلصاً من التوجه الفينومينولوجي نتائج لا يعتبرها على الأرجح كل أنصار هذا التوجه مرتبطة به حقا، ينتهي إلى تصريحات ذات وضوح نظري حاد وعدوانية أكيدة عن وجوب إغفال التاريخ والاشراط الاجتماعي، وينتهي هكذا إلى إعادة بناء مثالية لتاريخ الفلسفة الاسلامية، كما يمثل في مرحلة يعتبرها معظم الاختصاصيين [1] لاحقة.

وينتهي رودنسون إلى اطروحات، وجدنا أو سنجد بعضها عند جاك بيرك، وهي :

1- لا يوجد استشراق، (علم صينيات، علم تركيات) انما توجد ميادين علمية، معرفة بموضوعها وبمسأليتها النوعية كعلم الاجتماع، الديموغرافيا، الاقتصاد السياسي، الألسنية، الانثروبولوجيا، مختلف فروع التاريخ التعميمي الخ يمكن ان تطبق على شعوب، او مناطق مختلفة، على عصر او غيره، مع حساب خصائص هذه الشعوب او المناطق، خصائص تلك العصور[2].

2- لا يوجد شرق، توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات بعدد كبير فوق الأرض، لبعضها مميزات مشتركة (ذات ديمومة أو عابرة)[3] كل دراسة مشتركة لكيان أو أكثر من هذه الكيانات يجب أن تبرر بخاصيات مشتركة خلال حقبة معينة[4].

2

(1) كذلك. ص 85-88، حيث يرصد اتجاهات أخرى بين بين، مع كلام عن الاستشراق في العالم الاشتراكي الشرقي، وكذلك على فينومينولوجيا فاردنبرغ وسيميولوجيا (سيمياء) الخطاب الديني (ت. ايزوتسو، م اركون) ص 86.

(2) كذلك. ص 92.

(3) ننصح في هذا المجال دراسة كتاب نديم ا لبيطار: حدود الهوية القومية الذي سيستانس بنقده لأدوارد سعيد بعد قليل، إن هذا الكتاب يناقش المفهوم السوسيولوجي للقومية، للثقافة، للخصوصية، والمفهوم الميتافيزيقي الماهوي الجوهري نقاشا جيدا.

(4) رودنسون: الدراسات. . . ص 93.

3- ما زال العديد من المستشرقين اسير الاستشراق، محبوساً في جنو (جيتو) ان تلذذهم بالجيتو الذي هم فيه تفاقم بضرورات التخصص وبمفاتن الاحتراف، وهي عوامل كونية، التخصص الزام مس العمل العلمي الجدي في العمق. لكنه ينزع الى توليد رؤية خاصة، محدودة، ضيقة للوقائع.

4- نصح في هذا المجال دراسة كتاب نديم ا لبيطار: حدود الهوية القومية الذي سيستانس بنقده لأدوارد سعيد بعد قليل، إن هذا الكتاب يناقش المفهوم السوسيولوجي للقومية، للثقافة، للخصوصية، والمفهوم الميتافيزيقي الماهوي الجوهري نقاشا جيدا.

5- يزيد هذه المواقف خطورة واقع تعلق الكثير بمحافظة امتثالية. المحافظة قوامها خشية التغيير، كل نزع للاستقرار مقلق، وثمة آلية رقابة تضطر إلى نفيه قدر الامكان مع تخصيص قيمة تأثيره. البنى التقليدية تبقى قوية، النجاح حظه مع الاستقرار لا بنزعه، المحافظ يخفض قيمة الحركة ويخلد بنى الحاضر، يجعل الحاضر جوهراً أو ماهية للأشياء. إنه بالأساس جوهري ماهوي. ثمة الف نوع ونوع من الجوهرية: جوهرية العرق، جوهرية الشعب، جوهرية الايديولوجيا، بل جوهرية الطبقة والدولة انه مثالية. ويقول رودنسون: لا أحد يعلم بالضبط ما المادية التاريخية. إن تعريفا وحيداً يصلح: المادية التاريخية هي النضال ضد المثالية التاريخية[1].

6- ويحذر رودنسون في الختام من خطر الايديولوجيا على البحث بما فيه الاستشراق سواء كانت أيديولوجيا المجتمع البرجوازي الليبرالي التي وقع ويقع فيها المستشرقون، أو كانت الايديولوجية المضادة، ايديولوجية المؤسسات الماركسية، أو الثالثة الايديولوجية القومية للمستعمرين سابقا.

7- وذلك أن الدراسات عن شعوب، ثقافات، مجتمعات، مناطق، والتي تشمل في الماضي تحت اسم " الشرق " وبرغم أنها ستستمر وسيشارك فيها اختصاصيون اكثر من بلدانهم او من خارج بلدانهم، فإن احدا منهم لن يكون محررا بمعجزة من القيود التي تحملها الايديولوجيات والشروط الاجتماعية الى ادراكهم للأشياء، سواء كان الأمر عوامل خاصة بعصرنا أو عواملا ملازمة لكل نشاط فكري عبر العصور.

ان تقدما ما سيظهر الى النور، حتى ولو بفعل تراكم المعارف فقط، لكن شيئاً لن يشفي جذريا الباحثين من القيود التي تعارض جهودهم، لن يتقدم الفهم إلا من خلال ارغامات وتناقضات مشابهة لارغامات وتناقضات الماضي، التقدم النظري لا يتم تلقائياً

(1) كذلك. ص 94-95. وكذلك ص 97.

انطلاقا من المعطيات ولا بتطبيق فكرة كبيرة عبقرية ولا بتنظيرات تهمل رؤية اجمالية للمجتمع ولا انطلاقا من دراسة ميدان وحيد.

8- وبالتالي فإن الدراسات العلمية تؤثر اقل بكثير مما تتأثر بالأفكار الجارية[1].

(2) دكتور طيب تيزيني : في كتابه " من التراث الى الثورة "[2].

يسجل تيزيني ان القرن الثاني عشر الميلادي يسجل مرحلة اهتمام اوربا بالعالم العربي والاسلامي، ولم يحدث هذا الاهتمام نتيجة طموح وفضول نظري علمي ألم بعلماء العالم المسيحي اللاتيني للإحاطة بالتراث الشرقي، وانما بسبب المطامح التجارية الاقتصادية التي تملكت خصوصا البابوية وسادة المدن التجارية الايطالية اتجاه الشرق بخصبه التجاري والاقتصادي والعلمي[3].

والخطوة الثانية هي الحروب الصليبية التي امتدت سنوات طويلة فكانت جسرا عريضا للتفاعل وزيادة الاهتمام بالشرق، وقد استمر هذا الاهتمام ثم اتسع بشكل واضح مع دخول جيوش نابليون (1798) وهنا تشكلت خلفية الاستشراق والبحث في الشرق من قبل كتاب اوربيين بعضهم صاحبوا نابليون.

وكان النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة انتقال للمجتمعات الرأسمالية الاوربية من علاقات اجتماعية رأسمالية قائمة على المنافسة الاقتصادية الحرة، وكذلك الليبرالية في بنائها الفوقي الايديولوجي الى علاقات جديدة تقوم على الاحتكار، وهنا انطلق منها الاستعمار الرأسمالي الحديث والتوسع الاستعماري الى بلدان ذات نمط اجتماعي اقطاعي وأنماط أخرى ما قبل الرأسمالية[4].

واذا اتخذ الاستعمار المدافع في غزوه لها فإنه خصوصا بعد الحرب العالمية الثانية استبدل الغزو العسكري تدريجيا بالاستعمار الجديد غير المباشر والاقتصادي والثقافي.

من هذه الارضية نشأ الاستشراق، وفرعه الاستعراب، وينبه تيزيني الى انه من الخطر النظر الى حركة الاستشراق كشيء متجانس، له نسيج نظري فكري سياسي اجتماعي واحد، فعدم التجانس هذا طبيعي في مجتمع طبقي.

---

(1) كذلك. ص 98-100.

(2) طيب تيزيني: من التراث الى الثورة، الطبعة الثانية بيروت 1978، الفصل الخامس "المركزية الاوربية وقضايا الاستشراق".

(3) كذلك. ص 191.

(4) كذلك. ص 192.

وعليه فليس هناك مستشرقون بوجه عام، بل مستشرقون انطلقوا من مواقع الاستعمار الثقافي الحديث، وآخرون رافضون لهذه المواقع ليأخذوا مواقف انسانية تنويرية في اطار المجتمع الرأسمالي الاستعماري نفسه.

ويرفض هنا تيزيني مقولة البرت حوراني التي تفسر الاستشراق بعوزه الى حاجة ثقافية وحب استطلاع لمعرفة الشرق لا غير، دون اية ارتباطات اجتماعية واقتصادية واستعمارية[1].

وبوضوح كامل يشير تيزيني الى الدور الرائد والأساس لمنهج المادية الجدلية التاريخية على يد مؤسسيها، وتمهيد هيغل لهما او لهذا المنهج، دراسة الحضارات والمجتمعات على أساس انساني فكري حضاري، مما انطلق منها لاحقاً اتجاه الاستشراق الاشتراكي الذي عمل على دراسة الفكر العربي في سياقيه، التاريخي والتراثي التقدمي. ويقول تيزيني انه على المنهج وليس سواه سيطرح المعالم الرئيسه لنظرية في التراث العربي، مع التفات الى الفكر البرجوازي الانساني والمتنور أيضاً، ومن ضمنه دراسات استشراقية لها مثل هذه المواصفات. ويخلص من هذا الى أنه من الخطأ الفاحش الاعتقاد بأن نشوء الاهتمام في اوربا الحديثة (الرأسمالية) بهذا التراث ونشوء حركة الاستشراق بمجموع مراحلها وصورها قد تأتي فقط عن مطامع ومطامح استعمارية كما يقول بعض الكتاب العرب المنطلقين من مواقع شوفينية قومية، او ايديولوجية طبقية غائمة او جهل بواقع الحال. فهؤلاء يضربون صفحا عن اولئك الباحثين الاوربيين الذين تصدوا للتراث والتاريخ العربي انطلاقا من مبادئ العقلانية والمساواة والتنوير والموضوعية العلمية، وهي مبادئ البرجوازية في مرحلة الصعود التقدمي في اوربا، وقد جرت عادة هؤلاء الباحثين العرب الى عزو الاستشراق بدافع من هذه النظرات الناقصة الى اليهودية والاستعمار والتبشير[2].

ويقول تيزيني: ان المنجزات الفكرية العربية الوسطوية التي دخلت حياة المجتمعات الاوربية ابان تكونها، قد حرضت بصورة مثيرة فعالة عقول المثقفين المتنورين هناك على استثناء جذور تلك المنجزات على نحو قريب[3].

ثم يشرح تيزيني ابعاد النزعة الاستعمارية التي تمثلها المركزية الاوربية، والتي انيط بها

---

(1) كذلك. ص 193-194، وحاشية 10) على ص 194 المطولة حيث يذكر تيزيني مفصل رأي حوراني ورده عليه.

(1) كذلك. ص 195-196 ، ويضرب مثلا لذلك احد الفتيح في احد كتبه، ويمكن ان نضيف قائمة طويلة لعل محمد البهي على رأسها (ذكرنا رأيه سابقا).

(1) كذلك. ص 196.

تأكيد وتقديم الاثباتات على دعوى ان تاريخ للحضارة العقلية هو تاريخ البلدان الاوربية، هذا من جهة، وانكار أي دور للشرق وخصوصا للحضارة الاسلامية يتعدى دور النقل والمحافظة، ويتكلم عن رينان كممثل لها، ويشير بصواب الى أن مؤرخين عرب قدامى ومحدثين، مثل علي سامي النشار وبدوي، وزكي نجيب محمود مع اختلاف مدارسهم، يرددون دعاوى هذه المركزية الاوربية[1].

والجدير بالذكر ان تيزيني يشير الى تبدل في نظرة المركزية الاوربية يخدم نفس اغراضها الاولى، مفاده ما يسمى " بالمركزية الشرقية" حيث يغازل دعاتها الشرق وحضاراته العريقة الاصيلة، مؤكدين على روحانيتها وتدينها وقيمها، لحد الاكتفاء بها والانعزال ضمنها ضد الاتجاهات العقلية والعلمية العصرية، هذا من جهة، وهناك من جهة اخرى صورة أخرى لهذه المركزية الشرقية، بالاتجاه الى اعلاه النظرات والعقائد الميثولوجية البدائية الساذجة نسبيا باعتبارها لم تفسدها التأملات الطويلة العقيمة والمميتة للنفس. ويتجسد ذلك في النظرية التي أسسها ممثلو الزنوج الذين قضوا شطرا من حياتهم في اوربا مثل سيغور، وسيزر، وكذلك بعض الاوربيين مثل سارتر[2].

ينتقل تيزيني بعد ذلك الى بيان منهجه الجدلي المادي التاريخي في مجابهة دعاوى المركزية الاوربية، ويرصد أهم نتائج هذه الدعاوى في عدم فهم العلاقة التفاعلية بين الحضارة اليونانية والاسلامية وهذه مع الحديثة، ووقوع أطراف متعددة في هذا الخطأ، أعني في دعاوى المركزية الاوربية، تتمثل هذه الأطراف في السلفية الدينية الوثوقية ويمثلها النشار، والنزعة المعاصرة العدمية ممثلة في اسماعيل مظهر (اعدام التراث وابقاء معاصرة الغرب) وبالنزعة التلفيقية التي يمثلها زكي نجيب محمود[3].

وبما ان هذا يقع خارج حدود دراستنا الآن، ويقع ضمن دراسة متممة اسميناها "بمستشرقين عرب" فإننا نكتفي بهذه الاشارات.

ويتكلم تيزيني عن نوعين من الاستشراق ايجابيا، وكان أشار إليهما مختصرا ونوهنا بهما قبل قليل، في مقابل الاستشراق العرقي المركزوي والذي ساد حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وهما: الأول استشراق مستنير انساني، يبتعد عن العرقية والمركزية الاوربية وان

---

(1) ذلك. ص 197-201، وحواشيه المفيدة. حيث يشير الى انطون مقدسي وفؤاد زكريا كمتابعين لزينان وكمنكرين لوجود فلسفة او ابداع فلسفي لدى العرب المسلمين سابقا.

(2) كذلك. ص 199-200، وحواشيه ومصادره.

(3) كذلك. ص 202- 210.

2

ظل في التحليل الأخير يتحرك في إطار الايديولوجيا البورجوازية، ويسميهم تيزيني: اتجاه بورجوازي انساني مستنير ومقابله النوع الثاني وهو، بورجوازي استعماري عنصري: اما الثالث الايجابي ايضا فهو: الاشتراكي الماركسي[1].

ويعدد تيزيني جملة من ممثلي البرجوازي الاستعماري العنصري مثل كوزان وشمويلدرز وريتان ودي بور وجوتيه ودوهيم وفندلباند.

أما عن ممثلي البرجوازي المستنير الانساني اللاعرقي فيذكر دوجا وهورتن وجولدتسهير وبروكلمان وبويج وماسينيون وكلود كاهن وجب، فهؤلاء جميعا انطلقوا في دراساتهم (ويشير الكاتب اليها) بالاسم من نزعة انسانية مستنيرة تعترف بفضل الشعوب جميعا في صياغة المنجزات العلمية والفكرية العالمية بعيدا عن المركزية الاوربية والعرقية.

ومع ذلك، وهنا نتذكر وقيدي وتشويهه لرأي تيزيني في اقتباسه عن الأخير، فإن تيزيني يسجل بعض المآخذ على هؤلاء " إلا أن هذه النزعة بمواصفاتها البورجوازية الانسانية المستنيرة تطرح في الآن نفسه حدودها. فهي قد ظلت في الحصيلة الأخيرة، غير قادرة على تقصي التاريخ والتراث العربي والفكري والعام كما ينبغي أن يكون التقصي العلمي العميق. إذ أنها لم تدرس هذا التراث من حيث هو ظاهرة تاريخية وفي حركته الداخلية بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الخ . . . وإذا كان كلودكاهن قد " ركز للمرة الاولى على القضايا الاجتماعية - الاقتصادية . . . (فإنه) لم يتمكن من وضع هذه القضايا ضمن نظام محدد ". ما ينقصهم كان وضع تلك الحقائق في سياقها العام في نطاق ضابط اجتماعي تاريخي، فآراء وأفكار اولئك تتسم باللاتاريخية والذاتية اكثر الأحيان[2].

هنا يبرز خطأ وقيدي، فتيزيني يتكلم عن نوع واحد من الاستشراق الايجابي ويذكر قصوره هذا، ومقصوده هو عدم أخذهم اطلاقا أو أخذهم بشكل جدي وأساس منهج المراحل التاريخية والمنهج والرؤية المادية الجدلية التاريخية.

وفي بند لاحق، يتكلم تيزيني عن النوع الايجابي الثاني وهو الاستشراق الاشتراكي[3] والآخذ بالمنهج المادي الجدلي التاريخي، مشيراً الى أخذهم بأطروحة ماركس " عن نمط

---

(1) كذلك. ص 211 وحاشيتها.

(2) كذلك. ص 211-213.

(3) نذكر هنا ان رودنسون في الوقت الذي يشير فيه إلى تطور الاستشراق في البلدان الاشتراكية في الماضي والذي كان مرموقا جدا، بل جريئاً وجسوراً ، إلا أنه بات في الغالب محصورا في دراسات تفصيلية تقليدية بسبب التنظيرات الرسمية المسيطرة. كتابه " جاذبية الاسلام " المقال الثاني، الدراسات . . . ص 88.

الانتاج الآسيوي " ومستبدلين بالمركزية الاوربية أو سامي وآري أو أوربي وآسيوي وافريقي مفهوم " التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية " على أيدي ماركس وانجلز بتطوير لينين. ويذكر من هؤلاء رودنسون وهرمن لاي وبرنال ومجموعة من علماء سوفيت كتبوا تاريخ الفلسفة، مفردين للفلسفة العربية مكانا كبيرا، وكذلك كراتشوفسكي وبندلي جوزي، وروجيه غارودي[1].

لكن تيزيني مع ذلك يتحفظ حول مدى حدود هذا الاستشراق المادي الجدلي، فهو يحدد وظيفته وما لا يستطيعه كما يلي ونصا : " ينبغي الإشارة إلى ان ما يمكن ان يقدمه الينا المستشرقون المنطلقون من مواقع المادية الجدلية التاريخية ينحصر في الخط الاول في طرائق البحث التاريخي والتراثي العامة اولا، وفي مجموعة من النتائج النظرية التاريخية العامة (المتعلقة بتاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية وسواها) ثانيا، وفي مجموعة اخرى متعلقة بتاريخ الشعب العربي، ثالثا: أما ما يخص قضايا التراث العربي بأوجهها التطبيقة الخاصة، فإن أولئك المستشرقون والباحثين غير مهيأين ذاتيا للقيام بطرحها. إذ ان الأمر هنا متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث، ذلك الموقف المتكئ بطبيعة الحال على خلفية موضوعية [2]. بحث التاريخ شيء وبحث التراث شيء، الذات لحظة تاريخية في امتدادها وديناميتها ولذلك فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي، ولذلك فهو متحزب متحيز لمصالحه، عكس البحث التاريخي الأكاديمي البارد بحيث يمكن لباحث لا ينتمي إلى هذا التاريخ أن يحققه، عكس البحث التراثي[3].

(3) نديم البيطار في " حدود الهوية القومية. نقد عام " [4]

يقدم نديم البيطار تقويماً إيجابيا للاستشراق بالاضافة الى الاقرار بسلبيات معينة في الاستشراق من خلال نقده لكتاب " الاستشراق " لادوارد سعيد، والذي يضعه عموما كشكل من أشكال الفكر الميتافيزيقي، وكمعبر أي كتاب ادوارد عن المفهوم الميتافيزيقي للهوية القومية. مع حكم البيطار على الكتاب بأنه أقل مستوى من إيجاب الاهتمام به.

---

(1) كذلك. ص 215 فما بعد.

(2) كذلك. ص 217.

(3) نديم البيطار. "حدود الهوية القومية. نقد عام" دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى 1982 . ويهمنا منه هنا: الفصل السادس "من (الاستشراق) الغربي الى (استشراق) عربي" . ص 153-196 .

(4) نديم البيطار- اعلاه. ص 153-159 وقريب من هذا النقد موجود اوله في مقدمة مترجم كتاب ادوارد سعيد وهو كمال ابو ديب، ص 9 وقد عرضنا له في أول عرضنا لكتاب ادوارد سعيد. لكن وجدنا انه مخالف لهذا انتقد.

1- المفهوم الذي يقدمه ادوارد حول الاستشراق مفهوم ميتافيزيقي يعطيه ماهية ثابتة خالدة، فهو يتميز " بطبيعة " برؤية لا تتغير مع الوقت، تخرج عن حدود الزمان والمكان، لا تتأثر بما يحدث حولها من تحولات اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية الخ وتشمل في جوهرها الواحد جميع الذين ساهموا فيه. هنا يلتقي الكاتب مع " نوع " الاستشراق الذي يحدده وتنطبق على دراسته نفس الانتقادات التي يوجهها الى الاستشراق. فالأخير بحسب ادوارد نظام استاتي يتميز بجوهر ثابت كلي خالد، المستشرق يعتقد ان الشرق لا يتغير الخ، كما اتضح عندما عرضنا آراء ادوارد ومقابلها وناقدها رودنسون، حيث اتضح ان سعيد يجعل كل اوربي له الرؤية الاستشراقية نفسها.

ويحصي سعيد او يقدر الكتب بين 1800-1950 بستين الف كتاب عن الشرق العربي، ويتساءل البيطار بعد ان يذكر التحديد المطلق أعلاه للاستشراق حسب سعيد: هل قرأها وهذا أمر مستحيل وان كان لم يقرأها كيف يتسنى له علميا اعطاء أحكام مطلقة هكذا.

وينتهي البيطار الى أن مفهوم سعيد حول الاستشراق كاف في ذاته في الكشف عن اللاعلمية البارزة التي تميزه، هذا المفهوم ينطبق ولاشك على قطاعات، مجموعات استشراقية ولكنه لا ينطبق على الاستشراق ككل لهذا فإن مفهوم سعيد عنه يعبر عن تصور ذاتي للاستشراق، ويحدد ما يريد سعيد ان يكون عليه الاستشراق وليس ما هو عليه[1].

ويتهم ادوارد الاستشراق بأنه تفكير متافيزيقين ولكن نقد سعيد هو الآخر شكل ميتافيزيقي، بل أسوأ أشكاله لأن تحديده للاستشراق لا يستثني أي تحول او انحراف او تناقض في الاستشراق مع الماهية التي يميزه بها، ولكن الاستشراق ينطوي على تناقضات مختلفة، أهمها كتابات عن الثقافات والعقل العربي تناقض او نقيض هذا المفهوم، ليس هناك في الواقع من مدرسة، أو ظاهرة فكرية عبر التاريخ الفكري تتسم بما يتسم به "استشراق" ادوارد سعيد من انسجام كلي وترابط داخلي منطقي، المنهج العلمي الحديث ينكر كل تحديد من هذا النوع.

لذلك يقول البيطار ان رودنسون في مقابلة مع الحوادث، قال ان ادوارد سعيد يجهل

(1) نديم البيطار-اعلاه. ص 153-159 وقريب من هذا النقد موجود اوله في مقدمة مترجم كتاب ادوارد سعيد وهو كمال ابو ديب، ص ٩ وقد عرضنا له في اول عرضنا لكتاب ادوارد سعيد. لكن وجدنا انه مخالف لهذا النقد.

موضوع الاستشراق اولا وهو غير متمكن منه بشكل جيد . . انه انساق مع ما يناسبه واختار ما يلائم قصده، فيتجاهل المستشرقون والمدارس الاستشراقية التي لا تنسجم مع ذلك.

بل إن انتاج المستشرق الواحد الكبير، على نطاق فردي لا تجد فيه مثل هذا الاتساق الذي يذكره ادوارد[1].

2- يمد سعيد ماهية الاستشراق الى جميع الاوربيين فيقول : " اذن ان كل اوربي هو عنصري، امبريالي شوفيني بشكل تام تقريبا في كل ما يقوله حول المشرق".

يعلق البيطار : هذه اعتباطية علمية، وعلى العكس بينما في بداية القرن العشرين نجد ان اكثرية المفكرين في اوربا مؤرخين وبيولوجيين وسوسيولوجيين انثروبولوجيين كانوا ذوي نزعات عنصرية، نجد حاليا العكس ان كل مثقف يعبر عن أفكار عنصرية يتهم رأسا من قبل أبناء بلده أنفسهم بالحمق والتزمت، وبأنه دون مشاعر، وأنه ضد الفكر، ونازي حديث. والعلماء الآن مقتنعون بأنه لا اساس علمي للعرقية والتفوق الجنسي أو الرسي، لدرجة أن بعض المفكرين كرد عليها صاروا يقولون بدونية اوربية بيضاء، كما أن مفكرين كثر يقدمون نقدا جذريا للحضارة الغربية وللانسان الغربي الحديث، مستشهدا بمونتاغوا ونورلنج بيرنارد [2].

3- ينسف ادوارد سعيد كل تقسيم جماعي للبشر الى امم، طبقات، ثقافات، جغرافيات، من خلال نقده لتقسيم المستشرقين للناس في تعابير جماعية مثل شرقيين، آسيويين الخ. ويرى نديم ان سعيدا بهذا ينسف قواعد السوسيولوجيا الحديثة التي تشتغل بدراسة أشكال الحياة الجماعية المختلفة، والعلم نفسه لابد ان يصنف علاقات الناس وسلوكهم في شكل ما متجاوزاً الأفراد والظواهر الفردية التي بدون نظام ونسق[3].

4- لا يميز ادوارد سعيد بين الكتابات الاستشراقية الثقافية والسياسية والاجتماعية التي تكشف عن تزمت وبين جهودهم للكشف عن التراث العلمي العربي.

5- هذا التزمت السياسي والديني والثقافي كان ظاهرة عامة في اوروبا، والاستشراق جزء منها فهذه الظاهرة التي كان الاوربيون أنفسهم ضحيتها ظاهرة عامة لا خاصة، ولكن ابتداء بالقرن السابع عشر بدأ تيار يقوى ضد هذا بالنسبة للظاهرة عموماً، فمن جهة وكما يقول هازار كان الفكر الاوربي نفسه مصابا بالتزمت الديني وبالسخف في التفكير

(1) كذلك. ص 160

(2) كذلك. ص 161-162.

(3) كذلك. ص 163-164.

2

ليس بالنسبة للعرب بل بالنسبة لكل شيء، لكن ذلك بدأ يتغير وبوقت مبكر حتى بالنسبة للموقف من الحضارة العربية، حيث اتجه بشكل متصاعد الى موقف ودي وموقف اعجاب وبحلول 1708 كانت عملية اعادة النظر هذه قد تكاملت، حيث طرح سيمون اوكلي اطروحة تنكر ان يكون الغرب متفوقا على الشرق، وصححت أفكار عن الغرب لم يرتكبوها في كل ناحية، حتى أصبحت كلمة الاختلاف وليس التفوق هي الكلمة المناسبة.

ثم يعقب نديم على كلام هازار: انه اذا كان بين المستشرقين من قدم نقدا سلبيا حول الاسلام ومحمد فإننا نجد ابتداء من القرن الثامن عشر نقدا ضد المسيحية والمسيح والكنيسة والأناجيل والتوراة أكثر وأخطر مما قدمه الفكر الاستشراقي حول أي دين آخر، يتجلى ذلك في النقد الذي وجهته عقلانية القرن الثامن عشر. ولكن سعيداً يتجاهل هذا كله.

ويقول هازار أن الأمر وصل لدرجة تصوير المذهب الكاثوليكي والمسيحية كممثلين للبربرية واللاعقلانية بينما سعيد يظهر الاستشراق وكأنه التزمت الوحيد، غافلا عن ربط الظاهرة بظروفها وتاريخها[1].

6- كثير من المستشرقين الذين يرجع اليهم او يعنيهم سعيد بتحديده للاستشراق، يشيرون انهم لا يقصدون مقاييس تحدد التفوق او الدونية، والمؤلف نفسه يشير الى بعضهم مثل جب وبلفور نفسه[2].

من ناحية ثانية، يلاحظ ان انتاج هؤلاء المعنيين من سعيد ينطوي انتاجهم على تناقضات ومن الممكن اختيار ما يشكل خطا معارضا لهذا المفهوم من كتاباتهم.

ومن ناحية ثالثة نجد عددا من المستشرقون يتكلمون عن هويتين غربية وشرقية للوصول الى عكس ما يريده سعيد، أي للتدليل على تفوق الهوية الشرقية مثل رينه غينيون في كتابه "الشرق والغرب".

كما ان تشخيص مثل هذه الفروق عند البعض لا ينطلق من أجل طرح مسألة التفوق، بل للتدليل على مجرد تشخيص حالة واختلاف يقتنعون به من ناحية موضوعية كما هو حال تورثروب في كتابه "لقاء الشرق والغرب" حيث يشخص عقلية شرقية واخرى غربية دون ان تقترن احداهما بتفوق[3] على غيرها.

---

(1) حول النقاط 4، 5، ص 164-167

(2) كذلك. ص 167-168.

(3) كذلك. ص 168.

7- توحي دراسة ادوارد سعيد على أن أي نقد يوجهه مستشرق، للشرق او لجزء منه يعني عنصرية، حتى لو كان واضحا وصحيحا، بل انها توحي بنوايا شوفينية وعنصرية تتستر حتى وراء الكلمات والأفكار الطيبة التي يقولها المستشرق، (وهذا ما لاحظنا وقيدي يفعله مع جاك بيرك). ولا يستثني ادوارد سعيد من حكمه هذا سوى أربعة مستشرقين فقط [1].

8- الاستشراق عند ادوارد ظاهرة سياسية فقط، انه مذهب سياسي شمل الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب، الاحتفاظ بالشرق تحت سيادة الرجل الأبيض.

هنا نجد الضعف عند ادوارد انه يحول ظاهرة عامة الى ظاهرة خاصة.

من جهة اخرى قبل الاستعمار في القرن (19) و (18) ماذا كانت الغاية من الاستشراق، فهو عند ادوارد سعيد موجود في القرون الوسطى بل والخط بين الشرق والغرب عنده يمتد الى اليونان القديمة حتى في الألياذة، فما هي اذن الغاية من الاستشراق القديم في أعمال المئات والآلاف عبر تلك القرون، قبل الاستعمار الغربي، الترجمة مثلا في القرون الوسطى. كما ان الاستشراق الالماني نشأ وتبلور قبل دخول المانيا المرحلة الاستعمارية بل ان ادوارد يذهب الى أبعد من ذلك: المستشرق كان يقوم بدور أساسي كعميل سري في داخل الشرق[2].

9- ونجد تعميما من هذا النوع عند سعيد حينما يتكلم عن امتداد الاستشراق الى الشرق نفسه فنجد الشرقيين والمجلات تتحدث بلغة الاستشراق نفسها عن " عقلية الشرقي، والعقل العربي والاسلام " الخ.

نديم يقول هذا تعميم يغفل عن مئات الكتب وآلاف المجلات والمقالات والمناسبات التي تعلن رفضها لتفوق الغرب، وتدعو للحرية والاستقلال الخ، فضلا عن أن كلام سعيد يتضمن انه اطلع على هذه الكتابات والمجلات ليس العربي فقط بل وبلغاتها الشرقية الاخرى من يابانية وهندية الخ.

كما ان هذا التعميم يغفل عن النماذج الثقافية والانظمة الاجتماعية السياسية والايديولوجية المختلفة والمتناقضة التي تفصح عنها تلك المجلات، كما نجد من نموذج ياباني وصيني وهندي، ويستعيض ادوارد عن كل هذا بتصميم واحد مسلوخ عن أرضيته وأوضاعه السياسية والاجتماعية[3].

---

(1) كذلك. ص 169-171

(2) كذلك. ص 171-174

(3) كذلك. ص 174-177.

2

10- ينتهي ادوارد الى مبالغة اكبر: العالم العربي اليوم يشكل ذيلا فكريا وسياسيا وثقافيا للولايات المتحدة. لكن اين الأدلة من سعيد؟ أين هي؟ تركيب جامعاتنا نموذج أمريكي، البعوث الى امريكا.

لكن الادهى ان هذه الذيلية سببها ليس اقتصاديا او سياسيا او اجتماعيا علميا، بل الاستشراق.

وينسى ان هذه الذيلية لا تنطبق على أنظمة عربية معينة.

وأخيراً: إذا كانت الطبقة المثقفة تتذيل فكريا للولايات المتحدة، فكيف يفسر (الأفكار الأخرى) وكل من يدعو لأنظمة هي نقيض النظام الأمريكي، وكل من يقاوم الامبريالية الامريكية.

والأهم ان الاقتباس الثقافي شيء والذيلية شيء آخر، بل ان الاقتباس الثقافي قد يكون مولدا لتقويض الثقافة المقتبسة.

لذلك ينتهي نديم الى ان تقييم سعيد حول ذيلية الثقافة وذيلية العالم العربي يتجاوز التعميم الى التشويه بل على التعميم الانفعالي الى حالة مرضية.

وما هو الخلاص عن هذا القدر الذيلي الذي يلف الجامعيين والثقافة والجامعات الخ، الرجوع الى الوجود التقليدي والتقوقع واعطاء مقاليد التعليم إلى سلطة من خارج الجامعة والتعليم الى أئمة المساجد والفقهاء والكهنة[1].

11- الاعتباطية الميتافيزيقية، غايتها في النهاية عند ادوارد سعيد التحريفية: فهو يعطي للاستشراق جوهرا ثابتا عاما شاملا، ثم يوسعه الى كل اوربي، ثم يعممه على الشرق كله، جامعاته، دور نشره، مثقفيه، دوله، وأخيراً تحريفية جديدة ان سعيدا يضم ماركس الى الاستشراق مع دانتي وريتان الخ لماذا، لأنه أي ماركس وبنص سعيد، كان يعود مقالا بعد آخر، وبقناعة متزايدة الى الفكرة التي ترى، أن بريطانيا كانت، في تدميرها لآسيا، تجعل من الممكن قيام ثورة اجتماعية فيها.

ينتقد نديم البيطار سعيدا واستخدامه لهذا النص وحكمه على ماركس كما يلي:

أولاً: سلخ هذا القول عن المنهج الديالكتيكي الذي يقول به ماركس، فهذا المنهج يرى ان الخير يتداخل بالشر، ان لكل حدث جوانب سلبية وايجابية وان كل شيء يقوم الى

---

(1) كذلك. ص 183-188.

نقيضه او يحمل بذور دماره، كثيرون تجاهلوا هذا وسلخوا ما قاله ماركس حول الاستعمار البريطاني عن المنهج الديالكتيكي. ان ماركس كان أمينا لهذا المنهج، ولم يتجاهل من ناحية اخرى الجانب السلبي لهذا الاستعمار بل أدانه بشدة ونبه الى قسوته وشراسته، وادوارد سعيد يشير الى ذلك، ان ماركس أشار ايضا الى ان نظام الاسترقاق كان ظاهرة تقدمية، ولكن بالنسبة لما تقدمه وفي اطار هذا المنهج الديالكتيكي.

ثانياً: الخطأ الثاني سلخ هذه الملاحظات الماركسية عن القانون العام حول دور الاحتكاك الثقافي بالخارج والتحديات والضغوط الخارجية التي تشكل حافزا لهذا التحول، ان ماركس لم يقدم هذه العلاقة بشكل منظم ولكن ملاحظاته حولها كانت جزءا من هذا القانون العام ومن أهم ما كتبه وتوقعه: الديناميك الثوري الذي اجتاح آسيا فيما بعد يدلل بوضوح على صحة هذه الملاحظات. وكان على ادوارد ربطها بهذا القانون السوسيولوجي العام، بدلا من الرجوع اليها في ربط ماركس بقاطرة الاستشراق.

والشيء نفسه بصدد ملاحظة ادوارد عن ماكس فابر حيث يضع كتاباته حول البروتستانتية واليهودية والبوذية في نفس الأرضية التي خطط لها وأعلنها المستشرقون، بينما ما فعله فابر هو اعطاء دور لروح التفاؤل البروتستانتية في تشجيع قيام الرأسمالية، وهو يقارن ذلك بالبوذية في الصين والهند، ولم يكن لفابر هنا علاقة بعقلية اوربية في مقابل صينيته، بل ان فابر يقصر ذلك على البروتستانتية الاوربية وليس على المسيحية الاوربية كلها، فليس هاهنا أجناس ولا حديث عن عقلنات [1].

12- منهجه لا يتميز بأية خاصية ديالكتيكية، انه منهج ميتافيزيقي، الأشياء اما سوداء أو بيضاء خير او شر، لكنه يتجه هنا الى الشر فيحدده، ويسقط الخير المرتبط به [2].

13- النزعة العنصرية والماهية الميتافيزيقية التي ميز بها الاستشراق لا تقتصران عليه، بل تشكلات ظاهرة تاريخية عامة، كانت بارزة في الشرق وثقافاته المختلفة بزمن طويل قبل تبلور الاستشراق، كما نجد في الكتابات الهندوسية منذ آلاف السنين والأديان في الشرق كانت تشطر العالم الى شطرين شطر الخير وشطر الشر، وكل امة كانت تنظر

(1) كذلك. ص 188.

(2) كذلك. ص 188-189.

الى الاخريات كبرابرة، مثل الصين، مثل اليونان الخ[1].

14- هذا التركيز على ماهوية الاستشراق، وترددادها وجلب الأمثلة عليها بالاختيار والتصيد، واعتبارها معزولة عن ظواهر أخرى، وتقويمها سلبياً، ونسيان جوانبها المتعددة، وعدم دراستها باتزان يحللها ويربطها بتاريخها وأوضاعها، هو تركيز ومعالجة عقيمة، لأنها لا تفتح طريقا لتجاوزها، ورؤية مضاداتها التي تجري معها أو داخلها، ولذلك فإن قارئ سعيد اذا وافقه وصدقه، إلى ماذا ينتهي: لا مناص، لقد صنع الغرب فكرة عن الشرق، وتشرنق الشرق بها، وليس ثمة مهرب، وكما قلنا: اللهم إلا بالرجوع إلى مكان ما خارج الحضارة الحديثة : أين ؟ وكيف ؟[2].

(5) رأي جاك بيرك

وقد سبق ايراده ضمن تلخيص بحث "وقيدي" ، كما اشرنا في ثنايا تلخيصنا لاطروحات ماكسيم رودنسون الى وجود بعضها او معظمها عند جاك بيرك.

(6) أحكام إيجابية متفرقة عامة وجد مختصرة

ليس الغرض هنا احصاءا، انما شواهد من مختصين مختلفي المشارب يقيمون الاستشراق ايجابيا، فنجد ابراهيم مدكور يضع بين أسباب ظهور الدراسات الفلسفية وتناميها عندنا منذ مطلع هذا القرن، حملة نابليون فهي القبس الاول والاتصال بمراكز الثقافة الاوربية عن طريق البعوث او قيام دارسين غربيين في جامعاتنا[3] . وفي كتابه " في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه " نجد تقويمات معللة للاستشراق، ففي مقدمة الكتاب للطبعة الأولى يشير الى فرض عدم تقبل العقل السامي للفلسفة اوانتاجها فيعلق " ومنشأ هذه الفروض في الغالب انها لم توضع بعد دراسة كاملة، ولم تستمد من التفكير الاسلامي نفسه في اصوله

---

(1) هذا تطوير مني لنقد مطول مبهم عند نديم البيطار ص 190- 196. وتنبغي الاشارة الى وجود تقويمات ايجابية مادحة لكتاب ادوارد، فمثلا يقول امحمد بن عبود : " . . . القى كتاب (الاستشراق) لادوارد سعيد - وهو آخر وأعمق دراسة هذه الحركة لحد الآن - أضواء جديدة على مشكلة الاستشراق. ويمتاز هذا العمل القيم بمزايا متعددة. اولا اعتمد ادوارد سعيد على مراجع متينة ومتعددة طبقا لمناهج البحث العلمي، علما بأنه استاذ في جامعة كولومبيا الامريكية. فالكتاب عمل جدي. ثانيا، درس المؤلف حركة الاستشراق بصفته عربيا فأدت انتقاداته الى كشف الجوانب السلبية للمستشرقين. . . ومما يزيد الأمر دهشة ان هذا الكشف جاء بأقلام العرب أنفسهم. وكذلك حظي الكتاب بنجاح مذهل سواء في الغرب او في الشرق، ص 200 من بحث عبود السابق.

ومصادره، وانما امثلتها صورة مشوهة لما كان متداولا من المخطوطات اللاتينية، وذلك ان بعض مؤرخي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عرضوا للحياة العقلية عند المسلمين، دون ان يكون لهم المام بلغتهم، او دون ان تتوافر لديهم المصادر العربية الكافية [1] ثم ينتقد طريقة الباحثين آنذاك، بأنها تجزيئية، ولا تهتم بالمنهج التاريخي، وترابط الأفكار والنواحي المختلفة للمدروس او دراسته فيلسوفا او فكرة[2].

وفي الفصل الأول، يتكلم عن التعصب الجنسي، وآراء رينان حول سامي وآري، لكنه لا يلبث أن يعقد بندا لبطلان دعوى العنصرية، وتناقض رينان نفسه، واقرار دوجا- بطرافة وتجديد ابن سينا والمعتزلة وسواهم ثم يقول " على ان الأمر في القرن العشرين قد جاوز الغرض والاحتمال الى اليقين، فقد أخذ الباحثون يتعرفون على الدراسات الاسلامية اكثر من ذي قبل، ويدركون ما لها من طابع شخصي ومميزات. وكلما ازداد تعرفهم لها وقربهم منها، استطاعوا الحكم عليها في وضوح وانصاف، وفي الحق ان موقف رجال القرن التاسع عشر كان ظاهر التجني، فإنهم في الوقت الذي يعلنون فيه " ان الآثار الفلسفية العربية لم تدرس إلا دراسة ضئيلة لا تمكن من معرفتها معرفة تامة " ، يسارعون الى الحكم على تفاصيلها وجزئياتها ، ويزعمون انها مجرد محاكاة لأرسطو، ولم يكن بمقدورهم ان يعرفوها على وجهها، لأن مصادرها العربية المبعثرة لم تكن في متناولهم، وما نقل منها إلى اللاتينية لم يعرض أمامهم العرض الكافي.

ثم يتكلم عن حركة الاستشراق، في معرض حديثه عن مدى حظ الفلسفة الاسلامية من الدراسة فيقول " ولم يتجه المستشرقون في عناية نحو الدراسات الاسلامية الا في النصف الاخير من القرن الماضي، فإليهم يرجع الفضل في اختراق هذا الطريق وتوجيه النظر الى هذه الغاية. وقد نشطت حركة الاستشراق في الربع الاول من هذا القرن نشاطا عظيما، فرحل بعض العلماء الغربيين الى الشرق، وتتلمذوا في معاهدة ، واتصلوا عن قرب بحياته الفكرية والروحية، وتنافست عواصم اوربا وأمريكا في نشر الثقافة العربية، فأنشئت مدارس للغات الشرقية ومعاهد للدراسات الاسلامية في برلين ولندن وباريس وروما. والفت جمعيات علمية وتاريخية لمعالجة مشكلات الحضارة العربية، وعقدت مؤتمرات المستشرقين من حين لآخر فكانت حافزاً على الدراسة وهاديا الى البحث. ووقفت جرائد ومجلات

(1) ابراهيم مدكور: بحثه: تاريخ الفلسفة، ضمن كتاب " الفكر الفلسفي في مائة سنة " بيروت، ص 362-367.

(2) ابراهيم مدكور: في الفلسفة منهج وتطبيقه. مقدمة الطبعة الأولى، ضمن الطبعة الثانية. القاهرة 1968، ص 9-10

2

علمية على الشرق والشرقيين، تبودلت فيها الآراء ونوقشت المسائل، فكانت مثار جدل وتحقيق وتمحيص. وكان لهذه الحركة ثمارها الطيبة، فكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة، وساعدت على نشر مخطوطات قيمة، ومكنت من جمع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية، من انكليزية وفرنسية والمانية وايطالية، ونشأ عن هذا جو من البحث والدراسة استوعب أبواب الثقافة الاسلامية، بين لغة وأدب، وتاريخ وسياسة، وتفسير وتشريع، وعلوم وفلسفة. وقد وضع في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة، في مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية، وكتب مؤلفات موسعة ومستقلة " . ويستمر التقويم الايجابي لمدكور: " ورسم المنهج فباختصار وحددت الطريقة، ودعامتها ما أمكن اطلاع واسع، واستيعاب شامل، وصبر وجلد وصل ببعض الباحثين ان وقفوا على دراسة موضوع معين سنوات متعاقبة. وقد بلغ التخصص درجة ملحوظة، فانقسم المستشرقون الى مدارس وجماعات، فمنهم المختص في الأدب واللغة، والمعروف ببحوثه الفقهية والتشريعية، او الصوفية والكلامية، او العلمية والفلسفية، وكان من نتائج هذا التخصص والتفرغ " دائرة المعارف الاسلامية " التي ظهرت بالألمانية والانكليزية والفرنسية، وجاءت الغاية القصوى لتلك الجهود الصادقة والمتلاحقة. وفيها أوضح دليل على سعة اطلاع المستشرقين وعظيم المامهم بنواحي الثقافة العربية، وتعد بحق المرجع الاول الذي لا يستغني عنه اليوم باحث في الدراسات الاسلامية. ولم يقف اثر المستشرقين عند الغرب وحده، بل امتد الى الشرق، فأخذ عنهم الشرقيون الكثير من آرائهم، وترجموا بعض كتبهم، وبدأوا يتأثرون خطاهم ويساهمون بدورهم في إحياء مجدهم . . . "(1)

ثم يتكلم مدكور عن " المستشرقين والدراسات الفلسفية " فيقول " لقد كان للدراسات الفلسفية من هذه الجهود نصيب، فنشرت مؤلفات لفلاسفة الاسلام بقيت مخطوطة زمنا طويلا ، وقوبلت اصولها العربية بما عرف لها من ترجمات لاتينية وعبرية، وعلق عليها بما يشرح غامضها ويعين على فهمها، ولولا المستشرقون لبقيت مهملة في خزائن المكتبات العامة، ولولا تمكنهم من عدة لغات قديمة وحديثة واعتمادهم على منهج صحيح، ما ظهرت هذه المؤلفات على ما ظهرت به من ضبط ودقة. ولم يقف المستشرقون عند الطبع والنشر، بل حاولوا ان يكشفوا معالم الحياة العقلية في الاسلام، وأرخوا لها جملة

(1) مدكور : في الفلسفة . ص 11.

وتفصيلا، فكتبوا عن الفلسفة والفلاسفة، والكلام والمتكلمين، والتصوف والمتصوفين، يشرحون الآراء والمذاهب او يترجمون للأشخاص والمدارس، وقد يقصرون بحثهم على بعض الأشخاص والنظريات، او الألفاظ والمصطلحات. ولقد وصل بهم التخصص درجة أضحى معها كل باحث معروفا بالناحية التي يفرغ بها، ومن ذا الذي يذكر مثلا شتاينشنيدر ولا يذكر معه الفارابي؟ او جولدزيهر ولا يذكر معه تاريخ التشريع؟ او نيكلسون ولا يذكر معه التصوف؟ او روسكا ولا يذكر معه الكيمياء العربية؟ او نيللنو ولا يذكر معه الفلك؟ او ميرهوف ولا يذكر معه الطب وتاريخ الترجمة. ويطول بنا السرد لو تتبعنا هؤلاء الباحثين على اختلاف اختصاصهم وتعدد جنسياتهم، نكتفي بأن نقرر ان الربع الأول من هذا القرن شهد حركة استشراق نشيطة كل النشاط، وكان للدراسات العقلية فيها نصيب ملحوظ.[1].

وفي الجزء الثاني من نفس كتابه "في الفلسفة الاسلامية" حيث يعيد مختصرا بعض أقواله السابقة من جهود المستشرقين والاستشراق ويصف متابعات ودور الباحثين العرب مكملين لدورهم او مصححين او معيدين او مترجمين لأعمالهم[2].

الذي يتابع مدكور يجده حتى عندما تكلم عن استشراق او مستشرقين عرقيين مثل رينان، لم يعط المسألة كبير أهمية، بل هي ظاهرة عامة ومؤقتة ولا نجد في أي مكان - حسب علمي - ربطا بين الاستعمار والاستشراق او بين الاستشراق والتبشير، وجل نقده للاستشراق ينصب على تجزيئتهم بسبب التخصص وروح المنهج السابق في زمانهم، ويعزو أحكامهم الواسعة الأولى على تبعية الفلسفة الاسلامية لأرسطو، وما شابه من أحكام عن العرب وحضارتهم الى قلة اطلاعهم على المصادر، وتبعثر هذه المصادر، وجدة البحث الخ، كما سبق من نصوصه.

وقد يكون هذا الاغفال سببه ان مدكور يتكلم عن الاستشراق في أول القرن العشرين بدرجة خاصة، ومع ذلك فيبدو ان مدكورا تسامح عن "تعصباتهم" امام فيض الخير الذي قدمه المستشرقون لكل نواحي تراثنا واحيائه ونشره وتحقيقه - كما تقدم - وربما يكون هذا موضع لوم لمدكور - كما يميل النشار ومحمد البهي وآخرون - لدرجة أنهم يوسعون لومهم ليشمل مصطفى عبد الرازق نفسه - على ما يبدو منه من تسامح اتجاه الفلسفة - كما هو موضح في مكان آخر من هذا البحث، وربما يحق لنا ان نطالب مدكورا بمزيد تفصيل

(1) مدكور: في الفلسفة. ص 25-26.

(2) مدكور: كذلك. ص 27-29 . ويقول (الطبعة الأولى 1947) " ولو لم يقيض الله لفلاسفة الاسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراستهم. لأصبحنا اليوم ونحن لا نعلم من أمرهم شيئاً يذكر ". ص 28.

2

وتمييز، لو كان يؤرخ فعلا للاستشراق، ومع ذلك فإنني أستعير نقد تيزيني لماجد فخري، وهو انه لم يعد يكفي الآن التعميمات في مدح الاستشراق والمستشرقين، إذ لابد من تمييز اتجاهات فيهم، كما ان المستشرق الواحد، عنده أعمال علمية، وأخرى غير منصفة وهكذا.

فليس الصواب ان يكون الموقف السليم هو موقف المدح للاستشراق فقط في مقابل صورة أخرى مذمومة هي الانتقاص منه وحسب. ومع ذلك فإنني أميل الى "إنصاف" مدكور من "تجني" البهي وأمثاله.

ونجد تقويماً ايجابيا - دون ذكر لسلبيات الاستشراق - يقدمه ماجد فخري عرضا في موضوع: " الدراسات الفلسفية العربية " ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة سنة : حيث يقول عن المستشرقين في القرنين (19 - 20) انهم " اول من أخذ ينفض الغبار عن تاريخ الفلسفة العربية لما كان لها من شأن في تطور الفلسفة العربية من جهة، والفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى من جهة ثانية .. ومع ان غرضنا في هذا البحث الاقتصار على دور العلماء العرب في التاريخ للفلسفة العربية ودراستها، فلا يسعنا في هذا المقام إلا أن نشيد بفضل هؤلاء المستشرقين وأقرانهم الذين عملوا طيلة القرنين الأخيرين على الكشف عن كنوز العرب العلمية والفلسفية بعناية فائقة، واذا كان العرب قد أقبلوا اليوم على النظر في تراثهم العلمي والفلسفي القديم، فما ذلك الى حد بعيد، الا ضربا على غرار هؤلاء العلماء الذين دللوا من خلال دراساتهم للفلسفة العربية والتاريخ لها على ما لهذه الفلسفة من شأن في تطور الفكر الفلسفي العام، حتى حيث تجنوا عليها او غضوا من قدرها بعض الشيء. فلولا إقرارهم بشأن هذه الفلسفة لما أبهوا لها او اقبلوا على دراستها هذا الاقبال. ويكفي ان ننظر في أي بحث فلسفي يخط بالعربية اليوم كي نتحقق من مدى اتكال الباحثين عندنا على هؤلاء المستشرقين ودراساتهم في حقل الفلسفة خاصة ...[1]

ونلاحظ أن قول ماجد مطلق، وبعض الفاظه مثل "فلولا ... " "هذه أشكال" "لما أبهوا لها" تكاد تلغي الدور الذي يمكن ان يقوم به الدارس العربي بحكم التطور حتى لو لم تكن هذه الدراسات الاستشراقية ، كما أن ماجد لا يشير الى دورهم الاجهاضي وأحكامهم "العدمية" ، أو لنقل دور بعضهم وحكمهم على العقل العربي - السامي - الشرقي، عموما، والتي لو صدقه العرب والمسلمون والشرقيون لما قامت بحوث فلسفية أبدا.

---

(1) مدكور: في الفلسفة، منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، القاهرة 1976، ص 10 فما بعد - الى ص 19.

وهنا نوافق طيب تيزيني في تعليقه التالي : "بعد أن أتينا على التمايزالعميق في نطاق حركة الاستشراق، يغدو من السذاجة بمكان ان نتحدث عن المستشرقين عموما، أولا، وعن أنهم "ثانيا" قاموا بقسطهم في هذه المهمة العلمية أحسن قيام، ان في باب التمويه بمنزلة التراث الفلسفي والعلمي عند العرب، او في تدريب جيل جديد من العلماء والباحثين العرب " . . . اذ هاهنا يضيع الحابل بالنابل، ويتوجب علينا حينئذ ان نأخذ من مجموع المستشرقين حتى طرائق البحث التي انطلقوا منها في دراستهم للتاريخ والتراث العربي، وضمن ذلك الطريقة التي تقوم على تقسيم التاريخ والتراث العالمين الى شطرين متميزين، تاريخ وتراث الشعوب السامية، ومثيليهما لدى الشعوب الآرية، الشرق شرق والغرب غرب، ولا يلتقيان (كيبلنغ)[1].

ونجد تقويما مختصرا لدور الاستشراق لا يغفل سلبياته عند احمد محمود صبحي في بحثه "اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي" (1960- 1980)[2] فهو يتكلم عن اربع مراحل مرت بها الفلسفة ودراستها في العالم العربي او حولها عند الغربيين بين (1860- 1980).

المرحلة الاولى وتمتد طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب الأولى حيث المد الجارف للسيطرة الاوربية على العالم الاسلامي في هذه الفترة، في هذه المرحلة تصور كثير من الاوربيين ان هزيمة العالم الاسلامي نهائية، فكان الطابع العام للاستشراق الذي اضطلع بأمر هذه الدراسات كما اضطلع الاوربيون بالسيطرة السياسية - الحط من الاسلام وعده مسؤولا عن انحطاط المسلمين. ويستشهد بكوزان ورينان مختصرا. فترة ما بين الحرب العالمية الاولى والثانية تكون المرحلة الثانية التي تتميز سياسيا بالثورات في بعض الأقطار العربية والى استقلالها استقلالاً لا يخلو من تبعية للدول المستعمرة. وقد انعكس هذا الاستقلال والتبعية على الدراسات في الفلسفة الاسلامية، حيث انحسرت موجة الحط من الاسلام او تصور إمكان الغاء الشخصية العربية، هذا اثر الاستقلال، أما أثر التبعية ففي نسبة شتى مظاهر الفكر الاسلامي الى مصادر غير عربية: فالتصوف هندي (فون كريمر وغولدتسهير) او من أصل شرقي آخر (رينان وبراون) او مسيحي (نيكلسون وبالسيوس وماسينيون)، او يوناني (نيكلسون وماسينيون) مع استبعاد ان تكون المنشأة اسلامية، وهكذا

(1) ماجد فخري " الدراسات الفلسفية العربية" ضمن كتاب " الفكر الفلسفي في مائة سنة " ، بيروت 1962، ص 244. ويشير في مكان لاحق إلى أهمية دورهم في تحقيق النصوص ص 247.

(2) طيب تيزيني - من التراث إلى النورة - السابق. حاشية (1) على ص 216، واقتباسه هو عن نفس مقال ماجد الذي فصلناه أعلاه.

بالنسبة لفلسفة فلاسفة الاسلام فهي مشائية او افلاطونية محدثة مكتوبة بلغة عربية، وكذلك علم الكلام او بعض مسائله (فترجع الى الرواقيين او ارسطو الخ) حتى ان بنس أتعب نفسه تفتيشا عن مصدر لمذهب الذرة عند المسلمين، ليس فقط عند اليونان، بل عند الحاجة عند الهنود. وكذلك نجد هذه المحاولة حتى مع العلوم الاسلامية الخالصة، فمثلا يرجع جولد تسهير الفقه الى التشريع الروماني.

في المرحلة الثالثة وهي بين 1945- 1960 يتضاءل جهد المستشرقين، الذين كان عليهم المعتمد الرئيسي في الأبحاث المتصلة بالفلسفة الاسلامية، إذ آلت هذه الأبحاث منذ النصف الثاني من القرن العشرين الى المؤلفين والباحثين العرب. هكذا يقول صبحي مستشهداً بماجد فخري[1].

لكن صبحي يستدرك على حكمه السابق على المستشرقين بدفعهم كل أصالة وابتكار عن الفكر الاسلامي فيقول: " وقبل ان أدع هذه المراحل الثلاث أي التي تليها علي أن اعترف ان إضفاء سمة عامة على مرحلة بأكملها لا يخلو من مزالق التعميم، فلقد كان في القرن التاسع عشر مستشرقون عملوا بنزاهة وموضوعية ومثابرة وأناة حتى أخرجوا للناس مؤلفات باقية على مر الزمان، أذكر على سبيل المثال ثلاثة منها : . . . " فيذكر تاريخ الأدب العربي لبروكلمن ونجوم الفرقان في أطراف القرآن، وهو فهرست لآيات القرآن لفلوجل، ثم الفهرست المرتب للأحاديث وضع فينسنك. ثم يختم حكمه هذا بقوله : " أريد أن أقول إذ كان قد آن لنا ان نتحرر من عقدة الاستشراق فإن ذلك لا يعني عدم الانصاف في الحكم، وإلا فاتنا علم كثير "[2]. وفي الختام يمكن للقارئ الرجوع إلى تلخيصنا لبحثي محمد بن عبود ومحمد وقيدي حيث نجد عندهما تذبذبا عن موقفهما السلبي نحو تقويمات ايجابية محددة ومائعة[3].

ونجد عند الدكتور الياس فرح تقويما مختصرا لكنه يلم بجوانب إيجابية وأخرى سلبية تنطبق على الاستشراق الاعتيادي الذي ساد القرن التاسع عشر وفترة من القرن العشرين، ففي معرض تقديمه لنظرة نقدية ومحددة لمنهج البحث الذي يسير عليه في كتابه " مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية "[4] يتحدث الياس فرح عن جملة من الدراسات حول المجتمع العربي ويقسمها إلى:

---

(1) احمد محمود صبحي "اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي" . ضمن كتاب "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر". بيروت ١٩٨٥ ص 101 فما بعد.

(2) أحمد محمود صبحي - السابق - ص 101-102 ، وهو يشير الى نفس ماجد المستخدم منا سابقا.

(3) كذلك. - السابق - ص 103 - 104 .

(4) انظر عرضنا لبحث كل منهما عند كلامنا عن رافضي الاستشراق وتصوره تصورا ماهويا ثابتاً.

1- المراجع والدراسات التراثية التي توجتها دراسة ابن خلدون في مقدمته.
2-نمط دراسات (المستغربين) بشقيهم المتبنين للمنظور الغربي الرجعي والتقدمي، الليبرالي والماركسي).
3- نمط الدراسات (السلفية).
4- نمط الدراسات (الأكاديمية).

وينتهي الياس فرح إلى عيوب مشتركة لهذه الأنماط كلها، ويهمنا احضار حكمه على نمط الدراسات الاستشراقية، ونعقبها بالعيوب، طالما انها تشمل هذه ايضا.

يقول الدكتور الياس فرح في كتابه هذا: عن نمط الدراسات الاستشراقية والغربية: "وهي دراسات جادة في معظمها، بيد انها تحليلية الى درجة (التجزيئية احيانا) وتعكس منظورها الحضاري الغربي مسقطا على الحضارة العربية والمجتمع العربي. وهي وان تميز بعضها بحد جيد من التعاطف مع الحضارة العربية، وبروح علمية تقدمية أمثال جاك بيرك، ولويس غاردي، وفرانيسكو غابرييلي، وبيير روسي .. وغيرهم، فهي تبقى في حدود (النظرة الخارجية) التي قد يكون لها فائدة منهجية كنموذج رصين للبحث، وقد تصبح لتعريف الغرب بالمجتمع العربي، ولكنها قلما تساعد على تكوين نظرة حضارية منبثقة من (داخل) حاجات النهضة العربية . . كما أن جانباً آخر من دراسات بعض المستشرقين، لم يخلو مع الأسف من رواسب النظرة العنصرية والاستعمارية المشبعة بروح التعصب الديني الطائفي[1].

ويرصد الدكتور الياس فرح عدة نواقص مشتركة لكل أنماط الدراسات الخمس أعلاه، وتشمل الدراسات الاستشراقية أيضاً : وهي :

أ- هيمنة (التجزئة) على معظم المؤلفات التي توضع بين أيدي الطلبة والدارسين للمجتمع العربي.

ب. الطابع (الوضعي الانتقائي) الجمع الانتقائي للظواهر والوصف الآلي يفكك وحدة الظواهر ويحيلها إلى سكونية وجثة محنطة.

ج. غلبة (النظرة التجريدية)، بمعنى التعامل مع الظواهر المدروسة بنظرة خارجية ومن خلال (مقولات علمية) معزولة عن إطارها السياسي والثقافي مستمدة من قاموس المجتمعات الحديثة، ودون استقراء قوانين تطورها[2].

(1) الدكتور الياس فرح: مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية، جامعة بغداد، بغداد 1979.
(2) كذلك. ص 10. وذكره لأنماط الدراسات كلها من ص 7-20.

النتائــج:

حاولنا أن نكون أمينين على نقل وجهات النظر المختلفة حول الاستشراق من خلال ممثليها، وهذا يسلمنا إلى النتائج التالية:

1- يكاد الاجماع ينعقد على أن الاستشراق كحركة منظمة بدأت مع أواخر القرن الثامن عشر وطيلة القرن التاسع عشر لم تكن نتيجة لحب استطلاع لمعرفة الشرق بقدر ما هي حركة مرتبطة أساساً وهدفاً بعوامل ثلاثة :

المطامح التجارية الاقتصادية، ثم الاستعمار عموما في مرحلة ظهور الامبريالية.

منطلق المركزية الاوربية واثبات التفوق الرسي.

أغراض دينية وتبشيرية وما أشبه.

وهذا لا يعني عدم وجود عامل بحجم معين للدوافع المعرفية والاستطلاعية، والاعجاب بالغريب وبسحر الشرق خصوصا في القرن التاسع عشر عند بعض الشعراء والروائيين وغيرهم، كما أن هذا لا يعني أن جميع هذه العوامل ظلت ذات ثقل واحد، فنجد ان عامل "التخصص" العلمي، وزيادة الموضوعية في التناول، وخفة العامل الايديولوجي تزيد صعودا الى الوقت الحاضر ومنذ بداية القرن العشرين، حتى اعلان بعضهم انتهاء "الاستشراق" بدوافعه اعلاه، وبداية مرحلة علمية بحثه كما رأينا في مدعى جاك بيرك ورودنسون.

2 - الاستشراق ضمن فترته المزدهرة حتى بدايات القرن ومنتصف القرن العشرين، لا يستطيع ان يدفع عن نفسه سيطرة الايديولوجيا والسياسة والمصلحة الاستعمارية او العرقية، كحكم عام. أما دفوع البعض - كما رأينا في البحث - عن وجود صور جزئية وممثلين يتعاطفون مع الشرق وذوي موضوعية، بل وفضلوا حضارة وأفكار ورؤى الشرقيين على الاوربيين، فهذا صحيح خصوصا الفترة الاكزوتية، أي فترة القرن الثامن عشر والتاسع عشر عند البعض حيث الاعجاب بالشرق، كما عند جوته وعشرات آخرين من مختلف الاتجاهات الأدبية والحقول العلمية وكما يذكرهم بتفصيل ادوارد سعيد ورودنسون وسواهما فهؤلاء ليسوا معجبين بشرق واقعي انما بشرق سحري، شرق خيالي، ومثل ذلك حديث البعض في القرن الثامن عشر، أي عصر الأنوار كما يسمى، فهؤلاء كانوا معجبين "بالانسان" العام لا الانسان التاريخي

الجغرافي المموضع والمؤطر بسمات خاصة، ودفاعهم عن " الشرق " وانسان الشرق والانسان الاسلامي هو دفاع عن صورة لانسان عام وطبيعة انسانية عامة.

3 - شعور المستشرقين بالأزمة على حد تعبير أنور عبد الملك في بحثه "الاستشراق في أزمة" والذي يقتبس منه باحثون كثيرون مثل محمد وقيدي وادوارد سعيد، بسبب بعد تصويرهم الماهوي الثابت (اللاواقعي) للشرق عن حالة أممه الآن بعد الاستقلال الوطني والاستقلال الاقتصادي الخ فيها وكذلك تغير مناهج الدراسة في حقول الانسانيات واتخاذها صفة " البنية " وربط الظواهر ربطا سوسيولوجيا وحضاريا وكليا ببعضها، على خلاف المناهج التحليلية والوصفية والتخصصية المقطوعة عن بعضها كما كان الحال عند الاستشراق التقليدي.

هذا الشعور بالأزمة لهذه الأسباب ومحاولة بعضهم الخلاص منها بالقول وهذا أحد حلول ثلاثة بأن الاستشراق انتهى، وأن دراسات جديدة بدأت وبمناهج جديدة، رافضة للأيديولوجية الاستعمارية، والعرقية، والمركزية الاوربية، والدوافع التبشيرية الخ، كما يوضح عن نفسه ورفاقه كل من جاك بيرك ورودنسون، هو توضيح صحيح، ولكن كم هؤلاء، وهل هم شذوذ ام قاعدة، ان حكم الياس فرح وادوارد سعيد صحيح جدا عندما يقران بوجود مثل هذا التوجه ولكنهما يريان انه توجه قلة.

4 - صحيح أنه ينبغي عدم الحكم على جهود المستشرقين، حتى في دورهم البغيض (الاستعلائي المركزوي الماهوي) من خلال ايديولوجياتهم وحسب، إذ أن هناك الجانب العلمي البحت، اكداس من تحقيق النصوص والمعاجم، والدراسات العلمية، ويعدد رودنسون حوالي (18) حقلا قدم فيها المستشرقون ثروة علمية خالصة، لا يمكن أن تنسى بسبب تأثيرات ايديولوجية مصاحبة لها، أي يجب عدم ترك المحرز كله، او عدم رمي الطفل مع ماء الغسيل.

أقول صحيح هذا : إلا أن تصور امكانية تخلي الدارس " الخارجي " عن كل تربيته واتجاهاته وايديولوجياته بشكل كامل هو أمر مستحيل، وليس من باب الصدفة ان رودنسون نفسه من نتائج بحثه الثاني ومع كل تبرؤه من الاستشراق، ومع كل تفاؤله بمولد اتجاه متعاطف وموضوعي لدراسة الشرق قال: بما أقول ، دون ان يدفعنا هذا الى التشكيك المسبق بكل من يدرسنا من " الغير " فهناك مفكرون وعلماء موضوعيون باستمرار.

5 - ونوافق على تقسيم طيب تيزيني للاستشراق الى ثلاثة أنواع، رافضا بذلك تصوره على نمط ادوارد سعيد او محمد البهي او سواه من رافضي الاستشراق جملة وتفصيلا وتصورهم انه ثابت وليس له أنواع حسب المجتمعات من رأسمالية الى اشتراكية الخ.

وهذه الأنواع هي:

1- البرجوازي الاستعماري.

2- البرجوازي العقلي الانساني المتنور.

3- الاشتراكي.

وقوله ان الثاني: يدرس المجتمعات والظواهر على أساس الاختصاص والتحليل والتجزئة وهذا عيبه وليس على اساس بنية الظواهر ووحدتها وارتباطها بالحضارة والمجتمع وبنظرة كلية.

وان الثالث: يصلح لدراسة مسائل التاريخ للحضارة والمجتمعات، وليس لدراسة التراث وتوضيح ذلك هو أن المستشرق مهما كانت موضوعيته وأرضيته وبعده الانساني وتعاطفه مع العرب او الشرقيين او الأفارقة الخ، يستطيع ان يقدم او يكون مفيداً في طرائق البحث التاريخي والتراثي وفي مجموعة من النتائج التاريخية العامة حول تاريخ شعوب اوربية وآسيوية وافريقية، وحول تاريخ كل شعب داخل هذه المجاميع، لكنهم غير مهيأين لقضايا التراث العربي مثلا بأوجهها التطبيقية الخاصة. مع التراث وهذا الأمر متعلق بالموقف الذاتي لصاحب التراث وهذا الموقف يتكئ على خلفية موضوعية بطبيعة الحال. بحث التاريخ شيء وبحث التراث شيء. التراث لحظة تاريخية في امتدادها وديناميتها، ولذلك فإن البحث التراثي يقوم على اختيار الحدث او الجانب التراثي، ولذلك فهو متحزب متحيز لمصالحه، وليس ذلك عيبا، عكس البحث التاريخي الأكاديمي البارد، بحيث يمكن لباحث لا ينتمي الى هذا التاريخ أن يحققه، عكس البحث التراثي.

مراجع، واستشارات مفيدة، وبحسب ورودها (بالعربية):

(1) حمد البهي: "الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي". طبعة خامسة. بيروت 1970

(2) جولدزيهر: "العقيدة والشريعة في الاسلام" ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين. ط2، 1959.

(3) لدكتور قاسم السامرائي: " الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية " الرياض 1983.

(4) ليوبولد فايس (محمد اسد): " الاستلام على مفترق الطرق " طبعة ثالثة، الترجمة العربية 1951.

(5) ليوبولد فايس (محمد اسد): " الطريق إلى مكة " ترجمة عفيف البعلبكي. ط اولى. بيروت 1956.

(6) عمر فروخ ومصطفى خالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية ط3 بيروت 1964.

(7) الدكتور عرفان عبد الحميد: " المستشرقون والاسلام " ، بغداد 1969.

(8) ادوارد سعيد: "الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء" نقله الى العربية كمال ابو ديب، بيروت 1981.

(9) الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي: " الآثار الاجتماعية لنظرية التطور " مجلة الأديب المعاصر، عدد 29، 1985.

(10) د. امحمد بن عبود: "الاستشراق والنخبة العربية" المجلة التاريخية المغربية، السنة التاسعة، العدد 27-28 ديسمبر، تونس 1982.

(11) محمد وقيدي: "تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق"، مجلة "دراسات عربية" (مصورة والعدد مفقود وكذلك السنة).

(12) ماكسيم رودنسون: "جاذبية الاسلام" ترجمة الياس مرقص. بيروت 1982.

(13) دكتور نديم البيطار: "حدود الهوية القومية" دار الوحدة. بيروت، الطبعة الأولى 1982.

(14) طيب تيزيزي: " من التراث الى الثورة " الطبعة الثانية. بيروت 1978.

(15) ابراهيم مدكور: " في الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه " مقدمة الطبعة الأولى، ضمن الطبعة الثانية، القاهرة 1968. وكذلك الجزء الثاني، القاهرة 1976.

(16) ماجد فخري: "الدراسات الفلسفية العربية" ضمن كتاب "الفكر الفلسفي في مائة سنة" -السابق-.

(17) احمد محمود صبحي: "اتجاهات الفلسفة الاسلامية في الوطن العربي" ضمن كتاب "الفلسفة في الوطن العربي" بيروت 1985.

(18) الدكتور الياس فرح: "مقدمة في دراسة المجتمع العربي والحضارة العربية" جامعة بغداد، بغداد 1979.

(19) الأب يوكيم مبارك: "بحوث حول الفكر المسيحي والاسلام في الأزمنة الحديثة وفي الزمن المعاصر" منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1977.

(20) هشام جعيط: "أوروبا والاسلام" (النسخة العربية) دار الحقيقة، بيروت (النسخة الفرنسية 1978).

مراجع واستشارات مفيدة (بالانكليزية)

1. Edward W. Said: Orientalism. Pantheon Book. N.Y. 1978.

2. Anwar Abdel Malek: Orientalism In Crisis, Diogenes 44 (winter 1963).

3. Southern R.W. Westren Views of Islamn In the Middle Ages, Harvard University press, 1962.

4. Tibawi, A. L. English Speaking Orientalists, A Criritic of their Approach to Islam and Arab nationalism, Islamic cultural Center, London 1964.

5. Arberry, A. J. The Cambridge School of Arabic, Cambridge 1948.

6. Maxime Rodinsson: The Legacy of Islam, 2nd ed, Oxford at the clarendom press 1974.

حيث شارك ببحث "الصورة الغربية والدراسات الغربية للاسلام" . ص 9-62 وترجم الى العربية في العدد الثامن من "عالم المعرفة" ترجمة محمد زهير السنهوري لهذا الجزء فقط، ويشمل خمسة فصول، ثم ترجمت الفصول الخمسة الأخرى في قسمين عدد (11) ، (12) من "عالم المعرفة".

7- مونتغمري واط "تأثير الاسلام على اوربا في العصور الوسطى في" :

Watt. W. M: Revue des etudes Islamiques, Paris, vol, 40, 1972. p. 7-41, 297-327, vol 41, 1973, p. 127-156.

3

المبحث الثالث

الفلسفة في الفكر العربي المعاصر هل هي إبداع أم إعادة إنتاج ؟

هذه المسألة تشكل مشكلة كبيرة تمتد إلى الماضي والحاضر، اعني هل يوجد عندنا في الماضي وفترة الازدهار الحضاري الإسلامي فلسفة أصيلة وفلاسفة مبدعون ؟ وتوسع الحكم بالنفي أي بعدم وجود مثل هذه الفلسفة ليصبح حكماً على العقلية العربية، بل والشرقية في كل العصور. بما فيها الحاضر والمستقبل [1]. أين تكمن المشكلة ؟ هذا سؤال أساسي، لأن الجواب المباشر سواء بالنفي أو بالإيجاز اعني وجود فلسفة وفلاسفة وعقل فلسفي عند العرب والشرق، أو عدم وجوده، هو منهج غير سليم، ذلك أن هذا الموضوع له أشكال متعددة ومتداخلة، معظمها ينطلق من منطلقات مسبقة وايديولوجية وغير موضوعية .

هل من الصحيح أن تكون أمم بكاملها لها إمتداد تأريخي طويل جداً، وتقلبت في أحوال وظروف عديدة، وعانت تطوراً ونضجاً، هل من الصحيح أن تكون مثل هذه الأمم بدون تفلسف وفلاسفة ؟ وما هي الحيثيات والدواعي والأسباب الموجبة والفعلية التي قضت بهذا الحكم ؟

هنا تبرز أسباب عديدة متداخلة للقول :

---

(1) هذا ما سنبحثه في محور آخر لمجلة «آفاق عربية» .

بوجود هذه الظاهرة (عدم وجود فلسفة ولا عقل فلسفي عند الشرقيين، وخصوصاً عند العرب)، ثم التصديق بصحتها، ثم محاولة تفسير وجودها .

وقد يكون بعض هذه الأسباب متعلقاً بما يُسمى بالمركزية الأوروبية، وتقسيم العقول إلى شرقية وغربية، وتقسيم الأجناس إلى ساميين [1] وآخرين وهذا ما سنوضحه في بحثنا الاخر. وقد تكون الأسباب متعلقة بتأخر طارىء لأمة من الأمم مثل العرب اليوم، وتقدّم لأمم أخرى (كأوروبا وأميركا) فينتقل الحكم إلى الماضي وقد يكون هذا بسبب سياسي ايديولوجي مقصود، أو بسبب جهل بتراث العرب العلمي والفلسفي وتراث الشرقيين عموماً، وهو وضع كان موجوداً عند الدارسين الغربيين قبل قرن أو قرون [2] .

وإذا كان معظم الدارسين يحاولون الإجابة بالنفي أو بالإيجاب بشكل مباشر، فإنني أعتقد أن كثيراً من الأشكال يمكن أن يزول إذا اتفقنا إبتداء على أمر مهم يتعلق «بالتعريف» أعني تحديد معنى عقل فلسفي، فلسفة، فيلسوف، ابداع فلسفي، وهكذا. ذلك أن التعريف يحدد الحكم ويرسم الجواب. فيما يلي جملة أضواء لإنارة هذه المسألة :

الضوء الأول : الغربيون ـ بشكل عام : وليس حاضراً ـ لهم مقاييسهم عن معنى فلسفة. الفلسفة عندهم تقترن كحدٍ جوهري وأساسي بالكلام العقلي المنطقي ولقائهم على منهج عقلي، أي على نمط ما نجد عند اليونان القدامى ابتداء بطاليس ومن جاء بعده عبوراً بسقراط وافلاطون [3]، ومحاولة الاخيرين وضع «حدود» للأشياء بشكل قاطع ومحدد وثابت، ثم مروراً بأرسطو «ومنطقه» وتوضيحاته المستقصية حول التعريف، وأنواع الخطاب (الظني والاستدلالي والتصديقي والسوفسطائي . . . الخ) [4] .

---

(1) انظر بحثنا : الاثار الإجتماعية لنظرية التطور، مجلة الأديب المعاصر، عدد 29 لسنة 1985، ص 68 فما بعد. وكذلك بحثنا «صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد، أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه، سلسلة الاستشراق»، العدد الثالث 1989، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 22 فما بعد .

(2) ادوارد سعيد : الاستشراق، المعرفة، السلطة، الانشاء. نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981 في مواضع متعددة، وعرضنا ضمن بحثنا السابق عن الاستشراق، وكذلك مراجع بحثنا اعلاه.

(3) حول هذه النقطة عند سقراط وافلاطون بحثنا : سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة، مجلة كلية الاداب، عدد (11)، سنة 1968 وكتابنا : الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، بغداد 1990، ص 185 فما بعد، وعن ارسطو : ماجد فخري : ارسطو طاليس، بيروت 1958 .

(4) عن هذه النقطة كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة، الفصل الثالث، في أي من طبعاته الثلاث، بغداد 1985، بيروت 1980، الكويت 1983 .

وهكذا يصبح معظم ما عند الشرقيين (الهنود والصينيين والعرب) خارجاً عن حدود التفلسف والفلسفة. فالحكم الشائعة الذائعة القصيرة والمكتنزة بتجارب وخبر، والعقائد القائمة على مصدر خارجي (سماوي مثلاً)، وفيوضات القلب والعاطفة والشعور أو لنقل الجانب الاخر للإنسان المقابل للجانب (العقلي المنطقي) يصبح خارج الفلسفة والتفلسف أيضاً [1] .

وبهذا المنظار نفسه جودل كثيراً في هل يعتبر الفكر الصوفي عند كل الأمم بما في ذلك عند الغربيين فلسفة أم لا ؟

الدراسات الجديدة والمعمقة حول الفكر الصيني، وكذلك الهندي ترينا أننا أمام نمط مختلف في التعامل مع الأشياء والاقتراب منها والحكم عليها، نمط جوهره التعاطف مع الأشياء والامتزاج بها والاقتراب منها بموصلات بينها وبين التراث لا تقوم على اعتبار الأشياء موضوعاً خارجياً مستقلاً وميتاً، بل باعتبارها ذوات حية متفاعلة متعاطفة، تكوّن مع «الاخر» كلاً ووحدة .

لا أنكر أن هذا النمط عانى تحولاً مع الزمن، وخصوصاً بعد الإتصال بالنمط الأوروبي العقلي المنطقي، لكنه للان باق وسائد عند الصينيين بالأخص، فالكونفو شيوسية موجودة في الفكر الصيني وعند الرجل العادي متمظهرة في سلوك وعادات ونظرة إلى الحياة والكون والاخرين، وإلى الغربيين بالذات، وهكذا وبحد أقل عند الهنود. والأمر يصدق إلى حد أقل عند العرب، بسبب الطابع الشمولي للإسلام كعقيدة وكفكر وكسلوك، وموجة الصهر والتفاعل الحضاري والثقافي والعلمي والفلسفي الذي حدث منذ عصر الترجمة العباسية، وفيما بعد مطلع هذا القرن بما يسمى النهضة العربية .

إنك حين تقيس نمطاً أو وضعاً أو شخصاً أو ظاهرة بمقاييس معينة مأخوذة من نمط اخر، ستصل النتيجة ودوماً إلى إخراج ذلك النمط الاخر من حدود مواصفاتك واحكامك. وهذا ما جرى عليه الحال في تعامل الغربيين والمستشرقين والدارسين وحتى من قبل مؤرخين عرب

---

(1)حول الفكر الصيني انظر التفاصيل في كتاب : فؤاد محمد شبل : حكمة الصين، جزءان ج1 دار المعارف، القاهرة 1967، وحول الفكر الهندي : رضا كرشنان : كتابه بالانجليزية : الفلسفة الهندية ومصدر في الفلسفة الهندية، ويوجد ملخص عام لهما في الملحق الأول لكتابنا : من الميثولوجيا ـ السابق ـ وعنوانهما بالانجليزية :
Radha Krishnan : 1 - Indian philosophy. London, 1962.
2 - A Source Book In Indiain philosophy (with Charlos A. Moore, Princeton, 1957).
ويوجد عرض مفصل لأهم أعلام الفلسفة الصينية والهندية في كتابنا المخطوط «مبادىء الفلسفة» الفصل الخامس.

مع الفكر الفلسفي عندنا، فحكموا بعدم وجود تفلسف وفلسفة في معظم عقائد وحكم وطروحات العرب والمسلمين، وقبل الاسلام، لأنها في اغلبها ـ عندهم ـ تخرج عن تلك الحدود المحددة لمعنى الفلسفة والتفلسف. وشارك مؤرخونا القدامى المستشرقين ودارسي الحضارة من الفريقين في هذا الحكم؛ بل هم أوصوا لهم بذلك، فحكموا مثل ابن صاعد والشهرستاني والجاحظ وابن خلدون، والقفطي واخرين بأن عقلية العرب ليست فلسفية، ولا قبل لهم بالتفلسف، وأن عقليتهم بسيطة موحدة، لا ترى المختلف، ولا تجمّعه في نظرة كلية، والخ مما هو معروف، وما سنوضحه في بحثنا الاخر. وأبقى هؤلاء على شرذمة قليلة العدد جداً سموهم بفلاسفة الإسلام وسموا أسماءَهم كالكندي والفارابي وابن سينا واخرين، وحكمو عليهم بأنهم شعبة من فلاسفة وفلسفة الروم. وقسا بعضهم فحكم عليهم بالخروج من دين العرب وفكرهم وطريق اسلامهم القويم [1] .

وإذاً وابتداء علينا أن نوسع مفهوم الفلسفة والتفلسف ليتطابق مع وضع «الشرقي» و «العربي والإسلامي» تأريخياً، أي في الماضي، ثم في الحاضر. صحيح أننا نتحدث هنا عن فكرنا الفلسفي اليوم، وهل هو إبداع أم إعادة، لكن البعد التأريخي والموروث الثقافي والفلسفي والجو الإسلامي مستمر بشكل أو باخر عند مفكرينا، ومصداق ذلك إن الإتجاهات الفلسفية التي ادّعى أصحابها أنهم يقيمون فلسفة عندنا اليوم مثل (جوانية عثمان أمين ورحمانية [2] الأرسوزي الخ ما هناك) هي اتجاهات تبتعد كثيراً عن النمط الفلسفي الأوروبي أو العقلاني المنطقي، وتقترب جداً من مواصفات التفلسف الاخر الذي حددنا به نمط التفلسف الهندي والصيني، وهو الأمر الذي جعل مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية عندنا اليوم يحكمون على مثل هذه الإتجاهات والمدارس الفلسفية الجديدة بأنها ضد العقل وضد التفلسف والخ ما هو معروف، وكما هو واضح في أحكام زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري ونصّار واخرين، كما سنوضح لاحقاً في هذا البحث، وهو الأمر الذي جعل رواد الفلسفة الوضعية والماركسية وغيرهم يخرجون التصوف ومعظم الفكر القريب منه عندنا قديماً وحديثاً من دائرة التفلسف .

---

(1) حول تفصيل لهؤلاء ولارائهم : مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ القاهرة 1959، حيث يشير الشهرزوري، وابن الصلاح، والسيوطي، وابن خلدون، بالإضافة إلى من يعتبر فلاسفة الإسلام شعبة من فلسفة الروم دون تكفيرهم، مثل ابن صاعد الأندلسي، والخاص ما قريب من ذلك : الجاحظ، والقفطي، والشهرستاني .

(2) انظر تفصيل هذه الاتجاهات في بند لاحق من هذا البحث .

وإذاً فالقضية الأساس التي ينبغي علينا، ونحن نفتش عن وجود تفلسف أصيل هو حسم هذه القضية، قضية التعريف وتحديد حدود معينة للتفلسف بشكل مرن يدخل معه النمط الشرقي، أو لنقل تدخل معه خواطر القلب والتجارب الداخلية، ومعاناة الأشياء المباشرة، أو تحديد التفلسف ـ على الضد من ذلك ـ بحيث تقتصر على الكلام المنطقي والعقلي الذي يدرس الأشياء والناس والأفكار من خارج كموضوعات محايدة مستقلة عنا جهد الإمكان [1]

الضوء الثاني: وهو هذه المرة ينصب على التفريق بين فلسفة وتفلسف من جهة وفيلسوف من جهة أخرى. وجود تفلسف قولاً يعني وجود فلاسفة، مثلاً قد يدرس شخص طلبته فكراً فلسفياً وليس حتماً أن يكون فيلسوفاً. كذلك إذا كان التفلسف إتباعاً لفيلسوف أو فلسفة من الخارج (كاليونان أو الغرب اليوم) أو من الداخل (كالغزالي أو ابن سينا) فليس شرطاً حتى لو وجد اتباع لهؤلاء أن يوجد فلاسفة بهذا المستوى لكن المهم هنا هو أن نسأل هل كلمة «فيلسوف» ذات معنى محدد مطلق وواحد ؟ لكي أقرّب القارىء الكريم مما أريد، أجلب نصاً عن ابي بكر محمد زكريا الرازي، حيث استكثر عليه البعض اسم فيلسوف، كما سقراط فيلسوف، فقال «ونحن وإن كنا غير مستحقين لإسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإنّا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين» [2] .

3

وما يريده الرازي هو أن حدود ومعنى كلمة فيلسوف هي حدود نسبية، وهي حدود مرنة تتحد وكلمة ظروف فالمجتمع الذي فيه الفيلسوف ومدى تقدم ذلك المجتمع، والزمان والمكان واعتبارات عديدة أخرى تجعل التحديد ليس واحداً، فلو سألت عن فيلسوف بمستوى كل عصر لكانت الإجابة هي غيرها لو كنت نسأل عن فيلسوف وسيط، أو فيلسوف مسيحي أو

(1) يمكن التعرف على ممثلين لهذا الموقف عند كثيرين، مثلا صلاح قنصوة، وتوفيق الطويل، وفؤاد زكريا، وماجد فخري، وزكريا ابراهيم، وأحمد ماضي، انظر على التوالي ص 184، 189، 192، 194، 196، 197، 202من بحث أحمد ماضي : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. ضمن كتاب : الفلسفة في الوطن العربي، بيروت 1985. وجدير بالإشارة أنه لا يراد هنا ترك العقل لصالح الحدس والقلب، بل الجمع بينهما أو القول بهما معاً. انظر كذلك : قيس النوري : «فلسفة الثقافات الهامشية» جريدة الجامعة، ملف الفلسفة، عدد (83) السنة الثانية، الأربعاء، 17 - 22 سنة 1990، ص 8 .

(2)أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل الرازي الفلسفية بعنوان : رسائل فلسفية، دار الافاق، بيروت 1973، كتاب السيرة الفلسفية منها ص 101 .

فيلسوف يوناني أو فيلسوف معاصر، ويختلف لو كنت تسأل عن فيلسوف ألماني حديث وهكذا ؟ ونفس الميوعة والمرونة يمكن أن توجد لو سألنا هل يمكن الإشارة إلى فنانين، رسامين، نحاتين، شعراء، قصاصين، نقاد، مؤرخي حضارة، علماء آثار، علماء طبيعة، علماء رياضة، الخ بمستوى مَنْ يشار إليهم عند الغربيين حديثاً، بمستوى هنغواي أو توينبي أو دارون أو تايلور ؟

الضوء الثالث :يقول أحد رجال الفكر الغربي المعروفين : «إن الأشكال المتعددة للفلسفة الاغريقية تنطوي جنينياً، وفي حالة التكوين، على معظم أساليب النظر إلى العالم التي أتت فيما بعد» ولذلك ـ يستمر قائلاً ـ نضطر «في الفلسفة»، كما في مجالات عديدة أخرى للعودة مراراً وتكراراً إلى منجزات اليونان [1] .

ولو شاء باحث أن يطبق هذا القول على أ ية مشكلة فلسفية كبرى مثل الوجود، القيم، النفس، المعرفة، الميتافيزيقيا، الخ لوجد أن هذا الفكر اليوناني يكاد يفصّل أو يلمح إلى كل الحلول الممكنة التي تتناول أية مشكلة من هذه المشاكل، ولو بشكل جنيني. ونحن قد طبقنا هذا على مشكلة «الوجود» فذكرنا الحلول الفلسفية لدى اليونان إلى الفتح الإسلامي، ثم يقابلها من حلول فلاسفتنا المسلمين، دون أن يتضمن هذا أن الأخيرة مجرد قراءة أو إعادة لتلك الحلول [2] .

المهم هنا أن كبرى الحلول للمشاكل الفلسفية موجودة عند اليونان، ونجدها عند الفلاسفة المسلمين القدامى، ثم عند الفلاسفة المحدثين، لدرجة بالغ فيها تايلور فقال : إن الفلسفة الحديثة هي قراءات على افلاطون، وتايلور هنا يقع في المحذور والخطأ، الذي وقع فيه المستشرقون الأول عندما حكموا على فلاسفة الإسلام بأنهم تكرار لارسطو أو بشكل أوسع لليونان ! ولكن إن قبلنا مثل هذه المقاييس، فلماذا يقف الأمر عند فلاسفتنا ؟ لماذا لا نحكم بعدم وجود تفلسف أصيل عند الأوروبيين أيضاً منذ عصر النهضة إلى الآن طالما أن ما يقدمه أحدهم في أية مشكلة فلسفية كبرى، كالوجود، مثلاً، لا يعدو أنْ يقع ضمن واحد من الحلول الكبرى التي طرحها اليونان ؟

---

(1) انجلز : جدليات الطبيعة، الترجمة العربية، منشورات الفن الحديث العالمي، 1970، ص 66 .

(2) بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دوريات افاق عربية رقم (2) الفلسفة والثقافة، ص 86 - 88 .

والآن إذا تعاملنا مع فكرنا الفلسفي الموجود الآن من خلال هذه الأفكار ماذا سنجد ؟ هل هو تكرار، واعادة، أو هو إبداع ؟

إن التعامل الهادىء والرصين يقتضي أن نتناول وبإيجاز يليق بهذا البحث ما يلي :

1 ـ نبذة تأريخية عن بدء ونمو الفكر الفلسفي العربي الحديث .

2 ـ أهم التيارات البارزة في هذه المسيرة .

3 ـ هل توجد فلسفة عربية مبدعة .

وسوف ندرس في بحث مستقل لاحق، أسباب وعوامل تخلف الفلسفة، وأسباب وعوامل ازدهار فلسفي. وفيما يلي توضيح للنقاط الثلاث أعلاه .

أولاً ـ نبذة تأريخية :

لاحظ عديد من الدارسين، واخص ابراهيم مدكور [1] حدوث فجوة تأريخية بين القرن الثالث عشر والتاسع عشر غاب فيها الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بعد فترة الازدهار المعروفة إبان العصر العباسي [2]الذهبية، وأسباب هذه الفجوة وهذا الغياب حملة الغزالي ومن تابعه على الفلسفة، والحروب الصليبية التي صرفت الأذهان عن البحث والتفكير، ثم

3

(1)ابراهيم مدكور : بحثه عن تأريخ الفلسفية، ضمن : الفكر الفلسفي في مائة عام، بيروت 1962، ص 360 فما بعد .

(2)يستدرك البعض استناداً على هنري كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية» ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت 1966، ص 30 - 34، 47 - 49، 369 - 371، أن الفلسفة استمرت في ايران، وينكره اديب نايف ذياب ـ برغم أنه يأخذ بهذا الرأي في بحثه «دراستنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة» ضمن كتاب «الفلسفة» .

والحقيقة أن آخرين يرون رأي كوريان، فمثلاً يذكر ماجد فخري هذا بتفصيل ضمن كتابه دراسات، وسنوضح ذلك لاحقاً، ما أن محمد عابد الجابري يأخذ بهذا في كتابه «نحن والتراث» بيروت ط1، 1981، ص 47، حيث يقول : ولم تقم للفلسفة بعد الغزالي قائمة، ولكن فقط في المشرق العربي. أما في بلاد فارس فلقد استمر التقليد السينوي حياً، ولا زالت امتداداته هناك إلى اليوم تحمل معها «الاصالة القومية» الفارسية بلغة أهلها بعد أن خرجت عن دائرة الفلسفة العربية الإسلامية لتدخل دائرة الفلسفة الإشراقية الفارسية» ولا يسع المقام للرد على خطأ مثل هذه الأحكام وخصوصاً عند الأخير، وبهذه الصيغة والمنحى، إذ من المعروف أن لغة الإشراق ليست مقصورة على إيران بل هي خط طويل، ومن ممثله السهروردي وابن عربي، فهو يحتل منطقة جغرافية على سعة العالم الإسلامي، فالحديث عن «فارسيته وحصره في ايران» لا طائل تحته وغير صحيح، وهذا ماجد فخري مع قوله باستمرار التفلسف بعد ابن رشد وحملة الغزالي يجعل وجود التفلسف الإشراقي في ايران جزءاً من استمرار التفلسف الإشراقي وسواه في العالم الإسلامي كتابه : دراسات في الفكر العربي، بيروت 1977، ص 223 فما بعد، وسنوضح رأيه لاحقاً .

غزو التتر في القرن الثالث عشر فأهلك الحرث والنسل، وفي المغرب ملوك الطوائف منذ القرن العاشر، وهزيمة الموحدين على يد الأسبان في القرن الثالث عشر، وسقوط غرناطة في القرن الخامس عشر .

وفي القرن التاسع عشر هب نسيم الحرية والعودة إلى انفسنا وبدأنا نفكر في الاستقلال ونتصل بأفكار غيرنا إثر الحملة الفرنسية، ثم تلتها الحركات الاستقلالية المتسلحة بأسلحة العلم الحديث، والدعوة إلى التحرر الفكري على يد مفكرين منهم الأفغاني ومحمد عبده، وقد مكن لهذه الدعوة قيام جامعات عربية حديثة وإصلاح القديمة، وظهور أقسام للفلسفة، وكذلك أثر فعل الهيئات والجمعيات في النصف الأخير من هذا القرن، واتساع النشر والبعوث واستخدام دارسين غربيين في جامعاتنا [1] .

مثل هذا يرى زكي نجيب محمود حيث لم ينفتح الفكر الفلسفي بعد سبعة قرون إلا في منتصف القرن الماضي ونتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية في كل أنحائها، فنشأ علم وفن وأدب وتجددت فلسفة. وإن قوام هذا الفكر الفلسفي هو الدعوة إلى الحرية وإلى التعقيل : الحرية من قيد الجهل والخرافة ومن قيد النص المنقول، حيث أن الأخير أغلق على الدارس منافذ الفكر سوى التعليق وشرح الشرح. وأما التعقيل فيراد به شيئان : الإستناد إلى شواهد الحس والتجربة إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع، والثاني : أن يستند الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال من المقدمات حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية، وقد يجتمع الشيئان معاً [2] .

والحرية والتعقل متكاملتان، لأن التحرر من الجهل والخرافة نصف الطريق إلى التعقيل، والحرية والتعقل هما ملخص طريقنا الفلسفي الحديث، بينما طريقنا الفلسفي في الماضي المزدهر تلخصه عبارة التوفيق بين العقل والنقل. وهل هذه الحركة الفلسفية والفكرية الحديثة فريقان هواة يعبرون عن الفكر بالأدب، وفلسفتهم هي فلسفة حياة، ومحترفون متخصصون فلسفتهم هي فلسفة تجريد نظري، ويعبرون عنها بصياغة أقرب إلى الصياغة العلمية .

وكان الدكتور جميل صليبا قدم دراسة مسحية دقيقة إلى حد كبير ومفيدة عن مجمل

---

(1) كذلك، مذكور ـ السابق ـ ص 362 - 367 .

(2) زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفته، طبعة أولى، دار الشروق ـ القاهرة 1979، ص 5 .

الفكر الفلسفي وظروف نشأته في مائة عام أي إلى حدود 1862، ثم 1967،[1] حيث يلاحظ أن بداية النهضة الفلسفية العربية في منتصف القرن التاسع عشر تميزت بطابعها الأدبي وهذا شأن الحضارات كلها، ثم يعقبه الطابع الفكري الفلسفي، لكن الأخير تأخر عندنا لأسباب هي وقوف الفكر العربي موقفاً سلبياً إزاء الفلسفة والمشتغلين بها، وكذلك إتصاف الدراسات الفلسفية بالتجريد، ويعد مصطلحاتها الفنية عن الألفاظ السائغة في أساليب الأدباء، ثم سبب ثالث هو انتشار الجهل والأمية وسيطرة القيم الثقافية الموروثة [2] .

ويلاحظ صليبا أن جملة عوامل حركت الفكر الفلسفي ونشطته، منها إحياء التراث الثقافي القديم وقياس بعض المفكرين المتأخرين بالدعوة إلى تحكيم العقل والوجدان في إصلاح حياة الإنسان، حتى اعتبر محمد عبده النظر العقلي أصلاً من أصول الدين، وكذلك اتصال العرب بالحضارة الأوروبية والفكر الأوروبي الحديث فأصبح للعرب المعاصرين ازاء الفلسفة ثلاثة مواقف : الأول موقفهم من الفلسفة العربية القديمة، تحقيقاً ونشراً للنصوص ودراسة الفلسفة والفلاسفة العرب، ثم ترجمة النصوص الفلسفية العربية القديمة إلى اللغات الأجنبية؛ الموقف الثاني : هو ازاء الفلسفة الحديثة، وذلك في مظهرين : ترجمة الكتب الفلسفية إلى العربية، ووضع الدراسات الفلسفية للتعريف بالفلسفة الأوروبية. والموقف الثالث : تأليف الكتب الفلسفية الأصيلة .

ويلاحظ صليبا أن الدراسات التأريخية والترجمات لا تزال أكثر من الدراسات الفلسفية النظرية، وهذا أمر طبيعي لأن الترجمة والتحقيق متقدمة على مرحلة الإبداع الأصيل، ثم يعزو إلى الظروف الإجتماعية (التضيق على حرية الفكر والانقياد للقسر الاجتماعي، أو الانتماء السياسي قسراً أو طواعية) عدم انفتاح رجال الفلسفة على البحث النظري الحرّ، حيث يبين غزارة انتاجنا في تأريخ الفلسفة وقلته في الفلسفة العامة والدراسات النظرية [3] .

ولابد قبل إكمال تعامل صليبا من ملاحظة أن إبراهيم مدكور يرى أننا عنينا بالتأليف أكثر من عنايتنا بالترجمة، خلافاً لأجدادنا القدامى الذين ترجموا [4] قبل أن يؤلفوا، كما يرى مدكور أن من علامات السير نحو الابتكار الفلسفي والازدهار الفلسفي في حلول البحوث

---

(1) جميل صليبا : الانتاج الفلسفي ـ الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم، في كتاب : الفكر الفلسفي في مائة عام، ثم فيما بعد بعنوان «الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة» ضمن بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية، تشرين 1966 والمنشور سنة 1967 واعيد نشره في مجلة تأملات معاصرة، كندا سبتمبر/ ايلول 1985، ص 19 فما بعد .

(2) جميل صليبا ـ السابق ـ المجلة، ص 19 - 20 .

(3) كذلك، ص 21 - 23، كذلك ص 39 - 40 .

(4) ابراهيم مدكور ـ بحثه السابق ـ في الفكر الفلسفي في مائة عام نفس المعطيات .

النظرية التي تعالج موضوعات وأفكار، وليس تواريخ للفلسفة فقط، في النصف الثاني من القرن العشرين [1] .

كما لابد من استحضار قول ماجد فخري أن عناية العرب المتأخرين بالفلسفة لا ترقى إلى ما قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وان اهتمامهم بنشر النصوص متفوق على اهتمامهم بالدراسات وسوف نفصل كلام ماجد بعد قليل .

ونعود إلى صليبا حيث يرجع تطور إنتاجنا الفلسفي الحديث إلى أربعة عوامل هي : تعديل مناهج التعليم، وإيفاد البعثات العلمية إلى ديار الغرب، واتساع حركة الترجمة، وتطور الحياة الاقتصادية والإجتماعية والسياسية والثقافية [2] .

قام الدكتور أحمد محمود صبحي [3] بمحاولة مسح للفكر الفلسفي والإنتاج الفلسفي بعد محاولة صليبا أي من سنة (1960 - 1980) راصداً أهم المراحل والكتب المؤثرة والدارسين، وقسّم المراحل إلى أربع مراحل، كل مرحلة هي متابعة [4] لمرحلة سياسية. ولا يسع المجال لسوى ذكر عناوين هذه المراحل : المرحلة الأولى : المد الجارف للسيطرة الاوروبية على العالم الإسلامي طوال القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. يلخصها اعتقاد الاوروبيين أن لا فلسفة ولا علم للعرب والمسلمين والشرقيين. المرحلة الثانية : بين الحربين العالميتين : إنحسار نسبي لموجة الحط من العرب والإسلام والغاء الشخصية العربية، لكن ظل الاتجاه تبعياً بنسبة مظاهر الفكر الإسلامي إلى مصادر غير عربية كالتصوف والفلسفة الإسلامية. المرحلة الثالثة 1945 - 1960، توجهت أنظار الباحثين إلى جوانب الأصالة في الفكر الفلسفي الإسلامي متمثلة في علم الكلام وأصول الفقه وكذلك في إنتاج فلاسفة الإسلام وعلمهم، كما تضاءل دور «المستشرقين» والاعتماد عليهم. المرحلة الرابعة 1960 - 1980 حيث تبين ظهور إنتاج فلسفي سواء من جهة التأريخ للفلسفة أو التنظير،

(1) ابراهيم مدكور ـ مقدمة لكتابه «في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه» الجزء الثاني، القاهرة، 1968 .

(2) صليبا ـ السابق ـ مجلة، ص 24 - 25، والتفاصيل إلى ص 31 .

(3) أحمد محمود صبحي : اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (1960 - 1980) ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي ـ السابق ـ ص 101 فما بعد، وكذلك عند نشره ضمن «المشكاة» دار المعرفة الجامعية، 1985، ص 29 فما بعد .

(4) في هذا المجال يرى كمال عبد اللطيف أن التفلسف العربي الحديث متاطر بالشروط التاريخية (الامبريالية والتخلف الاقتصادي والإجتماعي) وبالتالي لا يوجد سوى التبعية ـ بحثه السابق ـ ص 205 .

وظهور كتب مهمة ودارسين لهم اتجاهاتهم وأصالتهم واستقلاليتهم حيث يتحدث صبحي عن أهم الكتب والمدارس، مثل مدرسة مصطفى عبد الرزاق وتلامذته كالنشار حيث التفتيش عن أصول عربية إسلامية لفكرنا وفلسفتنا، ثم عبدالرحمن بدوي، ثم مدرسة بغداد (كامل مصطفى الشيبي وحسام الآلوسي ـ كاتب هذا البحث) ثم حركات فكرية خارج الجامعات وعقول عربية مهاجرة في أوروبا وامريكا [1]. ويلاحظ أن أهم الإيجابيات في هذه المسيرة هي محاولة أخذ اللباب من فكرنا القديم وأن نطعمه بالانفتاح على سائر الحضارات، أما السلبيات فهي المذهبية والأدلجة، وربما عدنا إلى توضيح ذلك لاحقاً [2] حيث أن عدم اتخاذ موقف ايديولوجي من الفكر المنقول غربياً أو عربياً [3] يعتبره البعض من أسباب عدم وجود تفلسف عندنا .

وعالج ماجد فخري جوانب من المسيرة الفلسفية العربية الحديثة خصوصاً في بحثه «الدراسات الفلسفية في مائة عام» [4] . وسوف نؤجل ذكره لأهم التيارات الفلسفية والفكر إلى موضع لاحق من هذا البحث ونقتصر على أمور نراها جديرة بالذكر هنا، حتى لا نكرر بعض السرد التأريخي السابق. وهذه الأمور هي :

1 ـ أن سيرة الفلسفة العربية وخاصة في شكلها المشائي والافلاطوني المحدث لم تنته بوفاة ابن رشد وأفول نجم العرب سياسياً في بغداد وقرطبة فقد استمرت بشكلين الأول قيام فلسفة الاشراق كرد فعل فكري على رواج المشائية الافلاطونية المحدثة عند العرب، منذ وضع اسسها السهروردي (توفي 1191) حتى أواسط القرن السابع عشر الذي أنجب صدر الدين الشرازي توفي (640)وطائفة من كبار حكماء الاشراق الاخرين، وماجد هنا يعيد طرقاً من قول كوربان، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً .

3

والشكل الثاني استمرار الفلاسفة الإسلاميين بعد ابن رشد في أسبانيا وأوروبا الغربية طوال

---

(1) صبحي ـ السابق ـ المشكاة، ص 29 - 42، وكتاب الفلسفة في الوطن العربي، ص 101 - 109 .

(2) صبحي ـ كذلك، ص 41 - 58، مشكاة، أو ص 109 فما بعد، كتاب : الفلسفة في الوطن العربي .

(3) كما يرى عادل ظاهر في بحثه «دور الفلسفة في المجتمع العربي» ضمن كتاب : الفلسفة في الوطن العربي، ص 8 فما بعد ومحمود أمين العالم : في بحثه ـ ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة التوجيهية في مصر ضمن كتاب : الفلسفة في الوطن العربي، ص 148 - 149 .

(4) ماجد فخري «الدراسات الفلسفية في مائة عام» ضمن كتاب الفكر العربي في مائة عام ـ السابق ـ ص - 262 242. وأعيد طبعه في كتابه «دراسات في الفكر العربي» طبعة ثانية، بيروت 1977، ص 223 فما بعد .

أكثر من قرنين أي بين (1133 - 1321) والأخير هو تأريخ وفاة دانتي الذي روج في «الكوميديا الالهية» اراء توما الاكوني (توفي 1274) الفلسفية واللاهوتية التي كان لابن رشد خاصة أثر كبير فيها [1] .

2 ـ إن عناية الباحثين العرب بالفلسفة لا ترقى إلى ما قبل النصف الثاني والقرن التاسع عشر، الذي شهد ظهور طائفة من المنشورات الفلسفية العربية القديمة تنشر لأول مرة، ويعدد ماجد جملة من هذه الكتب وبعض من قاموا بدور مهم في نشر النصوص بطريقة علمية علموا فيها متعاطي الفلسفة العرب، ويذكر من هؤلاء المستشرقين بويج، كما يثني على مجلة المشرق، ويذكر أسماء عدد من المحققين العرب المتبعين لعين هذا المنهج العلمي في التحقيق مثل عثمان أمين وجميل صليبا وكامل عياد والبير نصري نادر وعبدالرحمن بدوي [2] .

3ـ وجاء بعد هذا الدور دور البحث الفلسفي أو البحث التأريخي الفلسفي فيلاحظ أن أول بحث فلسفي من هذا النوع هو المواد المختصرة التي ظهرت في دائرة المعارف لبطرس البستاني الصادرة سنة 1877، ثم مقالات في مجلة «المقتطف»، لكن أول كتاب فيه بحث فلسفي هو كتاب فرح انطون «ابن رشد وفلسفته» [3] 1902، ثم كتاب محمد لطفي جمعة «تأريخ فلاسفة الإسلام» الذي كتب 1909 وظهر سنة 1927 .

4 وشهد العقدان الثالث والرابع ظهور طائفة من المباحث الفلسفية التي استهلت مرحلة جديدة من مراحل الأمانة العلمية عند المحدثين مقارنة للمؤلفات الغربية مثل دراسة مدكور عن الفارابي وخليل الجر عن مقولات ارسطو وعادل العوا عن أصل إخوان الصفا، كذلك دراسات أبي العلا عفيفي عن فلسفة ابن عربي، وجميل صليبا وبدوي وأبي ريدة ومصطفى عبد الرزاق ومدكور في كتابه «في الفلسفة الإسلامية منهجه وتطبيقه» حيث يحلل كتاب رازق «تمهيد» ويحلل كتاب مدكور وينتقدهما [4] .

---

(1) ماجد فخري، دراسات، ص 223 - 224 .
(2) كذلك، ص 226 - 230 .
(3) كذلك، ص 229 - 232 .
(4) ماجد ـ كذلك ـ ص 232 - 238 .

ثانياً ـ أهم التيارات الفلسفية العربية الحديثة :

ربما يكون تصنيف جميل صليبا للتيارات الفلسفية العربية الحديثة وواضحاً تصنيفاً واسعاً وواضحاً وشبه كامل، حيث قسم الانتاج الفلسفي قسمين : الإنتاج التأريخي، والانتاج النظري، ويقول صليبا أن الأخير على قلته بالنسبة للأول لا يخلو من آراء مبتكرة. وقد قسمناه عدة أقسام وهي :

1 ـ الإتجاه المادي الظاهراتي في فلسفة شبلي شميل (ويشرح مذهبه في ثلاث صفحات) .

2 «العقلي، يمثله محمد عبده ومحمد فريد وجدي، يوسف كرم، شارل مالك (وكل هؤلاء يجمعون بين الإتجاه العقلي والديني) .

3 ـ الروحي، يمثله :

أ ـ الوجدانية (العقاد). الوجدان شبيه بالهام الغزالي واعلى من الإحساس والعقل، ويقصر هذان الأخيران ومن ثم العودة إلى الروح .

ب ـ الجوانية (عثمان أمين) قوة الروح، السيطرة لا على العالم بل على أنفسنا الخارج قائد إلى الداخل .

ج ـ الرحمانية (زكي الارسوزي)، هي وسط بين مذهب التعالي والسريان الوجودي، وهي من الرحم .

4 ـ التكاملي (يوسف مراد) .

5 الوجودي : (بدوي) الشعور بالوجود عن طريق الوجدان لا الفكر المجرد. الوجدان ملكة بها نعاني الوجود بما هو عليه. نسيجه عاطفة وارادة، ومقولاته تختلف عن مقولات العقل وهي ثمان عشر مقولة عنده .

6ـ الشخصاني (رينه حبشي)، عودة إلى الفلسفات حتى اليونانية للوصول إلى فلسفة جديدة تجمع بين برغسون وارسطو وهيجل وتوما وهيدجر، لكنه لا يقول بسبق الوجود، بل سبق الماهية الناقصة وتحولاتها إلى كاملة، وكذلك يمثل هذا الاتجاه (محمد عزيز الحبابي).

7 الإتجاه العلمي (يعقوب صروف، فؤاد صروف، طاهر الجزائري، محمد كردعلي، ساطع الحصري، شارل مالك، مصطفى الشهابي، اسماعيل مظهر، جميل صدقي

الزهاوي، علي مصطفى مشرفة، مصطفى نظيف، نقولا حداد، عبدالكريم اليافي، زكي نجيب محمود، بديع الكسم (بعرض آراء هؤلاء الثلاثة وينتقدهم) [1] .

وقد نظر باحثون لاحقون في هذا التصنيف، بل إن صليبا نفسه لاحظ بعد خمس سنوات ظهور دراسات نظرية في الفلسفة العامة وفلسفة العلوم وفلسفة التربية، ويذكر أهم هذه الكتب ومؤلفيها مثل قسطنطين زريق ورينيه حبشي وخليل رامز سركيس ومحمد صادق العظم[2] وقد نقل سعيد بنسعيد نقداً ممتازاً لناصيف نصار على تصنيف صليبا مفاده أن «لهذا التصنيف قيمة تأريخية ووصفية جلية، فهو يظهر أن الفكر الفلسفي في العالم العربي الحديث غني ومتنوع، وأنه على صله مباشرة مع التيارات الكبرى للفلسفة الغربية، بيد أنه . . . ليس شاملاً ولا نقدياً. بما فيه الكفاية، فقد كانت تلزم الإشارة من جهة أولى إلى تيار الفكر القومي والإشارة من جهة ثانية إلى الأهمية التأريخية والفلسفية لكل واحد من هذه التيارات. ثم يستخلص بقدر الامكان الدلالة التأريخية والفلسفية لأكثر تلك التيارات تمثيلة .

ويضيف بنسعيد [3] أن جميل صليبا لم يدرج الإتجاه الماركسي ولا البنيوي ولا تيار التحليل النفسي ولكن النقد الأهم يقول بنسعيد هو أن المشكل لا يبدو لنا كذلك في الواقع، فأولاً : عندما نتحدث عن التيار المادي أو الروحاني أو الشخصاني مثلاً فإن هذا الحديث لا يحمل كبير دلالة في حد ذاته، لأن الأمر لا يتعلق بالتعبير العربي عن تلك التيارات بقدر ما هو تعريب لأقوال فلسفية، وقضايا قد ترتبط بالمجال الفسيح للميتافيزيقا دون أن يكون لها حضور فعلي في الفكر العربي المعاصر. وثانياً : يستطيع الملاحظ أن يتبين أن العديد من ممثلي (التيارات الفلسفية) المشار إليها كانوا أساتذة فلسفة مرموقين، بل وكانوا في بعض الأحيان كتاباً مجيدين أيضاً، ولكن أي واحد منهم لم يستطع أن يؤسس مدرسة جدية، بل لم يستطع أن يحافظ على الإنتماء الروحي الفعلي للمدرسة الكبرى التي صدر عنها في البداية، وهذا ما يعني أنه يتعين الكلام بالحري عن انعكاسات وعن تراجع مستمر عن الاراء التي كان يجري التبشير بها[4]. ويرى بنسعيد أن هذا التصنيف غير مفيد، والأحسن منه التصنيف إلى تيار

---

(1) جميل صليبا ـ السابق ـ ضمن كتاب الفكر الفلسفي في مائة عام، ص 399 فما بعد .

(2) جميل صليبا : الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة ـ مجلة تأملات ـ السابقة ـ ص 38 - 37 .

(3) يذكر سعيد بنسعيد رأي نصّار هذا في بحثه أي بحث بنسعيد المعنون «حول التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث ـ مجلة تأملات ـ ص 51 فما بعد، وكذلك منشور ضمن : الفلسفية في الوطن العربي ـ السابق ـ ص 97 .

(4) سعيد بنسعيد ـ السابق ـ الكتاب، ص 93 - 94 والمجلة ص 51 .

قومي (يقف عند التراث) وآخر وضعي (رافض للتراث) وآخر ماركسي [1] انتقائي، ثم ينتقدهم جميعاً .

وقد قدم كمال عبد اللطيف نقداً جيداً على تصنيف صليبا ونصّار مفاده أن هذا التصنيف حتى على المستوى الوضعي لا يحدد كل أشكال الحضور الفلسفي عندنا مثل التيار الهيغلي والديكارتي والبراغماتي والماركسي والاشتراكي والماركوزي والبنيوي، كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتأريخية التي يثيرها هذا الحضور لهذه التيارات التي رصدها ولا غياب التي لم نذكرها، وكذلك لا يفسر غياب الإبداع [2] كما أن تصنيف صليبا فيه خلط واسع في المفاهيم، كأن يجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار أسماه «العقلي» بمفهوم يوناني ارسطي أو ديكارتي، وكذلك تصنيفه شميل في النزعة المادية، علماً بأن موقفه، كما هو واضح في مقالاته الممهدة لترجمته لكتاب بوخنر نحو فلسفة الارتقاء هو موقف وضعي يرى زوال الفلسفة وبقاء العلم فقط، ثم لماذا يجمع العقاد بعثمان أمين في تيار روحي، فبأي اعتبار يعد العقاد فيلسوفاً [3] .

ويتساءل أحمد ماضي [4] : هل هذه التيارات التي ذكرها صليبا أو سواه فيها خصوصية، كما يرى أصحابها، مثلاً زكي نجيب محمود عن فلسفته الوضعية الظاهرية، وعبدالرحمن بدوي عن وجوديته، أم هي نسخة طبق الأصل ؟ وجواب أحمد ماضي أنها ليست كذلك، كما سيتضح عند كلامنا عن موضوع، هل يوجد ابداع فلسفي، في الفقرة القادمة .

ويقسم زكي نجيب محمود المشتغلين بالفلسفة إلى هواة، وإلى رواد متخصصين، كما سبق أن ذكرنا، والهواة عديدون بدءاً بجمال الدين الأفغاني في رده على الدهريين، ومحمد عبده في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي، وأحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير، وطه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، وعباس محمود العقاد في دعوته إلى مسؤولية الفرد أمام عقله في فكره وعقيدته، على أن هؤلاء «الهواة» انفسهم ينقسمون إلى نوعين : أحدهما يجعل الدفاع عن الإسلام محور تفكيره، والآخر يجعل هدفه الرئيس الدعوة إلى قيم ثقافية جديدة [5] .

---

(1) كذلك، ص 96 - 99 أو ص 54 - 57 مجلة .

(2) كمال عبداللطيف ـ السابق ـ ص 206 .

(3) كذلك، ص 206 .

(4) أحمد ماضي ـ بحثه السابق ـ ص 173 .

(5) زكي نجيب محمود ـ من زاوية فلسفته ـ السابق ـ ص 8 - 17 .

3

وأما المحترفون فيتناولهم زكي نجيب محمود كما يلي :

1ـ العقلي المعتدل ويمثله يوسف كرم في كتابه «العقل والوجود، والطبيعة وما بعد الطبيعة 1959» .

2 ـ المثالية المعتدلة ويمثلها توفيق الطويل فهو عقلي معتدل ولكن في الأخلاق كما يتضح موقفه في كتابه «الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها 1960» .

3 ـ التجريبية العلمية، ويمثلها زكي نجيب محمود، في معظم كتبه وخصوصاً نحو فلسفة علمية 1960 وخرافة الميتافيزيقا 1953 .

4 ـ الفلسفة الوجودية، ويمثلها عبدالرحمن بدوي، في كتابه «الزمان الوجودي» .

5ـ الجوانية ويمثلها عثمان أمين في مقالته عن «الجوانب الاخلاقية عند الغزالي، وفي مقدمة كتابه» محاولات فلسفية 1952 .

6 ـ الاتجاه الروحي الخالص، يمثله في التصوف محمد مصطفى حلمي في كتابه «ابن الفارض والحب الآلهي» 1945 وفي كتابه «الحياة الروحية في الإسلام 1945» .

7ـ رازق ومدكور، توجد فلسفة اسلامية خالصة، الأول في كتابه «تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية»، والثاني في كتابه «في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق جزءان». ولا يسع المجال لإيراد تلخيصنا لتعامل زكي نجيب لكل واحدة من هذه الاتجاهات [1] .

ويوزع ناصيف نصّار الإتجاهات الفلسفية إلى اتباع أو مقلد وإلى مستقلين والأول قسمان: تبعية للفلسفة الوسطية، وتبعية لتأريخ الفلسفة الغربية المعاصرة. ويمثل التبعية للوسطية يوسف كرم، وللغربية المعاصرة زكي نجيب محمود في كتبه الأولى مثل جنة العبيط 1947، وخرافة الميتافيزيقيا 1953، ونحو فلسفة علمية 1958، وكتبه الأخرى وهو امتداد لما نادى به طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» [2]، 1938؛ يقدّم نصار نقداً مهماً على موقف زكي، لا يمكننا إيراده الآن [3]؛ لكن أهم انتقاد يوجهه نصار للطرفين في فريق التبعية، هو أنهما برغم فضلهما في محاولة الانتقال في مستوى تأريخ الفلسفة إلى الفلسفة والمشاركة فيها، فإن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والابداع، كما يفتقد كلاهما البعد التأريخي والإجتماعي والتطورات الأخرى في العالم .

(1) زكي نجيب محمود ـ السابق ـ ص 23 - 39 حول التفاصيل .

(2) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت 1975، ص 22 - 23 .

(3) ناصيف نصار ـ كذلك، ص 27 - 29 .

أما موقف الاستقلال فيتمثل في عدد من المحاولات مثل فلسفة انطون سعاده، وزكي الارسوزي والبيطار، حيث يفصل فلسفات هؤلاء مع نقد. والحداثة الفلسفية والاستقلال لا يتأتى بتبني الفلسفات الغربية أو الاقتباس الفكري لها، فقط؛ بل تكون بتجاوز مرحلة النقل والاقتباس والانتقال إلى مرحلة الاستيعاب النقدي لتأريخ الفلسفة مع الاستنارة بالفلسفات الكبرى، لكن لا بالتبعية المستترة بشعار الشمولية العالمية، كما يستلهم الحداثة الماضي لكن دون تقليد واتباع أصل ومرجع مطلق على حساب قدرة الحاضر والمستقبل على تجاوز الماضي. والحداثة لا تعني الترميم أو التوفيق، بل معناها الابداع الفلسفي، فإن لم يكن إبداع فلا حداثة، والابداع لا يقتضي التقليد ونقيض الاعتراف بالأصل الكامل أو بالمرجع التام [1].

ويكرر ذلك في كتابه طريق الاستقلال الفلسفي، داعياً إلى الوقوف من التراث الفلسفي القديم والحديث موقفاً استقلالياً نقدياً، وليس الموقف التوفيقي الحامل شعار التجديد [2]، والتحرر من كابوس تأريخ الفلسفة، والوقوف موقف الاستقلال منه، بدلاً من الاتباع، وتجاوز المواقف التي لا هي هذا ولا ذاك، كالموقف التجديدي، أو الإحيائي، أو الإجتهادي، أو الانتقائي، أو بعبارة جامعة الموقف التوفيقي، علماً بأن الأخير ينطوي على نقد للموقف الإتباعي وإدراك لمشكلة التفلسف وأهمية الاراء الأخرى وضرورة التقريب والملاءمة مع الفكر الحديث والوسيط، لكنه يبقى أقرب إلى الموقف الاتباعي من الاستقلالي، لذلك ينبغي تجاوزه لأنه يحرر الفكر جزئياً وظاهرياً ويعطل الطاقة الخلاقة [3].

ويستخدم نصار كلمة «تحديث» ليصف بها الاتجاه المقابل للاتجاه السلفي، بدلاً من استعمال البعض كلمة «تغريب» [4].

وإذا كان نصار يقسم متعاطي التفلسف من العرب اليوم إلى مقلدين ومشتغلين فإن محمد عابد الجابري يجعل الجميع مقلدين واتباعاً، بل ويحكم على الفلسفة العربية الإسلامية في كل عصورها بأنها قراءة للآخر، وتقليداً، سواء في الحاضر أو في الماضي وسوف نجلب نصوصاً كافية لتوضيح موقف الجابري هذا بعد قليل في بند لاحق.

---

(1) ناصيف نصار : الفلسفة في معركة الايديولوجيا، بيروت 1980، من رسالة إلى «أدونيس» بعنوان «معنى الحداثة في الفلسفة»، ص 138 - 152.
(2) نصار ـ طريق ـ ص 75.
(3) كذلك، ص 33 - 37.
(4) كذلك، ص 85.

3

ويهمنا الآن إيضاح التيارات أو الاتجاهات وهي على التوالي (والترقيم من عندي) :

1 ـ الاتجاه الساعي لتأجيل فلسفة القرون الوسطى (يقصد الإسلامية) باعطائها مكاناً من تأريخ الفلسفة العام، سعى لهذا مصطفى عبدالرزاق وإبراهيم مدكور، ثم النشار، حيث قطع الأخير كل الجسور التي حاول أن يضعها الأولون بين الفلسفة الإسلامية القديمة وكلاً من اليونانية والحديثة رافضاً أي النشار كل ما ليس عربياً وإسلامياً، أي بالتوقف عند علم الكلام الأشعري وأصول الفقه [1] .

2ـ التيار الوجودي، على يد بدوي مع تبني الأطروحات اللاعقلانية من الوجودية الغربية ومحاولة تمجيد ألا معقول من تراثنا الفلسفي [2] .

3 ـ الجوانية، وهي فلسفة تلفيقية لا عقلانية، وعظيه، يمثلها عثمان أمين [3] .

4 ـ الرحمانية (زكي الارسوزي) حيث يعرضها زكي بنصوص مع نقد ممتاز [4] .

5 ـ الماركسي : مثلاً عند حسين مروة [5] .

وفي عنوان «بعض وجوه الفكر العربي المعاصر» يرسم ماجد فخري ضمن كتابه «دراسات في الفكر العربي» ببعض الخطوط والاتجاهات الفكرية القريبة من الفلسفة ثم الفلسفية الخالصة، واختصر هنا هذه الخطوط. لاحظ ماجد أن الإنتاج الفكري العربي في مستهل النهضة الفكرية وما زال في مستهل النصف الثاني من القرن العشرين (زمن نشرها بحث ماجد هذا (1965 قبل نشره لاحقاً في كتاب) يصب في طابع مثلث، أوله إحياء التراث العربي الإسلامي خصوصاً ما كان يتصف بطابع عالمي في بابي العلم والفلسفة، وثانية التعليق على هذا الإرث وشرحه والترويج له، وثالثه يجري في حلبة التفكير الفلسفي الخلاق على غرار اقرانهم في الغرب ومن هذه الثلاثية ظهرت الاتجاهات وهي (بحسب ترتيبي وقرائتي لماجد) كما يلي[6] :

1)الاتجاه التراثي الحجاجي، وهو قسمان، قسم يدافع عن الإسلام ضد المآخذ التي يثيرها

---

(1) محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي، بيروت 1982، ط1، ص 143 - 153 مع نقد جيد .

(2) كذلك، ص 159 - 163 .

(3) كذلك، ص 164 - 167 مع نقد عليها .

(4) كذلك، ص 167 - 173 .

(5) كذلك، ص 149 - 151 .

(6) ماجد ـ دراسات ـ بحثه : بعض وجود الفكر العربي المعاصر، ص 245 .

خصوم الإسلام وتفنيدها على أساس العقل والمنطق. وكمثل عليه الافغاني، ومحمد عبده ورشيد رضا، ثم اتخذ مساراً جديداً يقوم عليه بين الجانب الروحي والجانب الزمني في الإسلام، ولا ينبغي الخلط بينهما، فالزمني عرضة للاكمال والتطور يمثل هذا علي عبد الرزاق وخالد محمد خالد، ومن طرف مكمل لهذا الحجاج المنطقي العقلاني، ولكن كمضاد لطرحه، يطرح البعض عدم صحة الفصل بين الروحي والزمني أو الديني والدنيوي أو مطالب الروح ومطالب الجسد، فالإسلام وحدة جامعة مكتملة، يمثل ذلك العقاد، ومن ثم محمد البهي. أما القسم الاخر الحجاجي فهو القسم الحجاجي التشنيعي، أي على أساس تشنيع على الخصم والاستنكار والمكابرة. يمثل ذلك سيد قطب ومحمد الغزالي وعمر فروخ وغيرهما [1].

2) الاتجاه الديني الروحاني العقلي يمثله يوسف كرم في كتابيه المار ذكرهما، يبطل فيهما المذهب التجريبي من جهة والمذهب المادي من جهة أخرى.

3) الوضعي، يمثله زكي نجيب محمود في كتبه المشار إليها سابقاً.

4) الوجودي، يمثله بدوي في الزمان الوجودي 1943، ودراسات في الفلسفة الوجودية 1961، ومنه يتفرع الاتجاه الوجودي الشخصاني عند رينة حبيشي [2] (فلسفة لزماننا الحاضر) بيروت 1964.

3

ثالثاً ـ هل يوجد إبداع فلسفي وفلاسفة محدثون عرب ؟

هذه التيارات التي قدمناها في ألواح شبه متطابقة من عدة دارسين مختلفي الألوان والأفكار والمناهج، هل تعطينا الحق لأن نعتبر أصحابها فلاسفة بمعنى الكلمة، وأن في فلسفاتهم هذه جدة وأصالة وطابع خاص سواء كان شخصياً أو محلياً أو قومياً والخ ما هنالك من خصوصيات ؟

مرة أخرى سأورد شهادات عدد من دارسي الفلسفة ومؤرخيها وبناتها اليوم.

وابتداء أقول أن القائلين بعدم وجود إبداع فلسفي عربي حديث ولا فلاسفة عرب هم فريقان : فريق يضع المسألة وضعاً مطلقاً وقطعياً، وليس كحالة مؤقتة مشروطة، بحيث يشمل

---

(1) ماجد ـ كذلك، ص 245 - 260 للتفاصيل مع إشارة إلى أهم كتب كل واحد من هؤلاء.

(2) ماجد، كذلك، ص 261 فما بعد.

حكمه الانتاج الفلسفي العربي في كل عصوره اليوم وفي الماضي، بل وفي المستقبل، أي يُرجع هذا الفريق عدم وجود فلاسفة عرب وابداع فلسفي إلى أسباب ثابتة ما هوية لن تتبدل، مثل قول بعضهم بروح إسلامية تعادي التفلسف، وقول آخرين بعقلية عربية تضاد التفلسف، عقلية للعرب بيولوجية طبعها أنها موحدة مبسطة للأشياء فلا ترى الكثرة والتنوع، وبالتالي لا يمكن أن تصل إلى العام وإلى النظرة الفلسفية الكلية، وبعضهم يعزو هذا الغياب الدائم والثابت إلى تقسيم عنصري للأجناس (آري وسامي) مثلاً، والأخير أي السامي عنصر طبيعة تكوينه العقلي طبيعة عاطفية، لا يمكنها التفلسف. وكل فريق من هؤلاء يشمل صنوفاً شتى مختلفة في الطرح والأسباب والتفاسير الجزئية .

والفريق الثاني، يضع المسألة وضعاً مؤقتاً مشروطاً، فيرى أن عدم وجود إبداع فلسفي عربي حديث مرجعه أسباب وظروف مؤقتة، إجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية. وقسم من هذا الفريق يسجل بثبات وجود تفلسف، سيكون ناضجاً في المستقبل وفق مواصفات وشروط وأسباب ورؤى يرى أنها ستوصل إلى هذا الهدف .

وسوف نقتصر على إيراد رأي هذا الفريق، ما زلنا نبحث عن إبداع فلسفي وامكانية وجود إبداع فلسفي، وطالما أن موقف الفريق الأول موقف مطلق، لا يفيدنا في الوصول إلى حل لمشكلة عدم وجود إبداع فلسفي .

يقول جميل صليبا : (1962)، وذكر التواريخ لهذه الأقوال مهم، : «ومهما يكن من أمر فإن العالم العربي الحديث لم يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون، وارسطو، وابن سينا، وابن رشد، ولينبتز، واسبينوزا، وكنت، وبرغسون، ومعظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خفاقة تستضيء بنور غيرها، فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً. انك تستطيع أن تقول مثلاً أن جبران خليل جبران فيلسوف، ولكنه كما قال صديقي الاستاذ إسماعيل مظهر فيلسوف بلا مذهب، لا بل هو فيلسوف تأملي كأبي العلاء المعري، فتتلألأ في ذهنه معان عميقة، وكأنها إلهام، دون أن تؤلف مذهباً فلسفياً كاملاً، وكذلك صديقي الاستاذ عباس محمود العقاد، فهو على غرامه الشديد بالتأملات الفلسفية وحذقه فيها، لم يحاول أن يجمع آراءه المتفرقة في مذهب فلسفي منظم، ربما كان ذلك لاعتقاده أن المذاهب الفلسفية تغري العقل بالماهيات المجردة وتحول دون ادراكه الحقائق الوجودية بثوبها النقي الخالص. على أن هنالك اساتذة اثروا العناية بتاريخ الفلسفة فطبقوا الطريقة التأريخية في شرح المذاهب الفلسفية، وألفوا في اللغة العربية واللغات

الأجنبية كتباً كثيرة لا تخلو من النظر الدقيق، والتحليل العميق (وهنا يذكر صليبا معظم المشتغلين بالفلسفة وتأريخها آنذاك)، فهم مؤارخوا فلسفة، أو قل إذا شئت فلاسفة، لأنهم يقتصرون على شرح المذاهب التي يتناولونها بالبحث، بل ينتقدونها بالقياس إلى غيرها انتقاداً عقلياً يشعر بوجهات نظرهم الخاصة» ثم بضرب المثل على دراسة مدكور للفارابي وابن سينا وطه حسين لابن خلدون على دلالة تأريخ الفلسفة على الحضارة، ويوصي بالالتفات إلى الروابط الإجتماعية المحيطة حين دراسة المذاهب الفلسفية. وبعد أن يورد الاتجاهات السبعة التي سبق أن أوردناها اعلاه، يقول «هذا الانتاج الفلسفي يتصف باعتماده على الاقتباس من معنى الفلسفة الغربية تارة ومن تراثنا القديم تارة أخرى. والأول اغزر في الابتكار، وهذا الانتاج تقدم بتقدم المعرفة ومن صفاته «تقصيره عن مشارفة الانتاج الفلسفي في أوروبا وامريكا، فهو لا يزال حتى الآن (1962) في سني حداثته، لم يطرق باب الابتكار إلا قليلاً، وأكثر الذين طرقوا باب الابتكار لم يطرقوه إلاّ على عجل، فظل ابتكارهم مقصوراً على تحقيق فكرة جزئية، أو حل شبهة معينة، أو تصور نظرية وضعوا دون أن ينوا [1] عليها مذهباً فلسفياً كاملاً» ثم يتنبئا أن الهلال سيصبح بدراً في النصف الثاني من القرن العشرين.

لكن صليبا في إعادة لنفس الموضوع بعد خمس سنوات (1967) بعنوان الفكر الفلسفي في الثقافة المعاصرة. وكما أشرنا سابقاً، يسجل ظهور كثير من الكتب في تأريخ الفلسفة العامة، وفلسفة العلوم وفلسفة التربية تدل على مواقف أصحابها، وبعد أن يفصل القول في هذه الدراسات وأصحابها يقول «وليس في الاراء التي اشتملت عليها هذه الكتب اتجاهات جديدة، ولكن فيها على كل حال توضيحاً جديداً، لموقف أصحابها القديم، وهو بالجملة موقف فلسفي مفعم بشذا الروح يحاول إعادة البناء الإنساني على أساس الإيمان والتقدم والتعالي والتحرر» [2].

وقد أورد محمد عابد الجابري الأسطر الأربعة الأولى مما اقتبسناه مطولاً عن صليبا، ثم اعقبه بنص عن أمير اسكندر، ثم عقب عليهما تعقيباً قبل فيه رفضهما لوجود ابداع واسبابه، يقول الجابري بعد أن يورد قول صليبا عن عدم وجود فيلسوف عربي كبير من طراز افلاطون الخ وان معظم من اشتهروا في العالم العربي كواكب تستضيء [3] بنور غيرها، أقول بعد

---

(1) جميل صليبا ـ السابق ـ ص 430 - 431 .

(2) جميل صليبا ـ مجلة تأملات ـ ص 38 .

(3) وهو النص الذي أوردناه كاملاً مع استدراكات من صليبا عليه تجعله يقول ببداية إبداع فلسفي

هذا يقول الجابري «ذلك ما كتبه منذ عشرين سنة (1962) أحد رواد الدرس الفلسفي الحديث في العالم العربي الحديث، وهو بعد التأريخ للانتاج الفلسفي في الفكر العربي منذ بدء اليقظة العقلية الحديثة . . . الانتاج الذي حاول تصنيفه إلى اتجاهات وتيارات، متبعاً نفس التصنيف الغربي (الاتجاه المادي، الاتجاه العقلي . . . الخ) مما جعل منه هو الآخر مؤرخاً يستضيء بنور غيره» . . . وبعد أزيد من عشر سنوات من تأريخ إصدار هذا الحكم كتب أحد قدماء المتخرجين من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة مقالة بعنوان «هل هناك حقاً فلسفة عربية» يقول فيها : «ان ما يسمى بالاتجاهات الفلسفية العربية (المعاصرة) ليس أكثر من طبعات عربية ـ بحكم اللغة التي كتب بها ـ لاتجاهات غربية خالصة، وهي طبعات تختلف بالطبع في صياغتها ودرجة استيعابها للأصول، ومبلغ تمثلها للتراث الغربي، ومن ثم افتقدت إلى السمات الخاصة التي تشكل الطابع القومي الخاص، لكل فلسفة أصيلة» (1) .

ثم يقول الجابري : «حكم مماثل للحكم الأول ولكنه يذكّرنا، هذه المرة، بالحكم الذي أصدره بعض المستشرقين على الفلسفة العربية في القرون الوسطى، وعلى رأسهم رينان الذي وصفها بأنها لم تكن سوى «فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية» . . . وهكذا نجعل حكم الغرب علينا بالأمس يصدق على واقعنا في الحاضر» هل نحتاج إلى التساؤل عما إذا كان هذا الحكم يندرج في نفس الدائرة التي ينتمي إليها الأول، دائرة «ستضيء بنور غيره» ؟ ومهما يكن، فإن ما نريد إبرازه هو كون «مؤرخي» ما يسمى بـ «الفلسفة العربية المعاصرة» واقعين، هم أيضاً، تحت ضغط الاشكالية العامة التي تُنطق هذه الفلسفة اشكالية «الاصالة والمعاصرة»، إنهم إذ يعترفون بها بكونها فلسفة معاصرة، أولاً فكيف يمكن تبرر حديثهم عنها بوصفها كذلك ـ لا يرون فيها أية أصالة : أما لأنها «لا تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلاً» كما ينص الحكم الأول ـ أي حكم صليبا ـ، وأما لأنها تفتقد «إلى السمات الخاصة التي تشكل الطابع القومي الخاص بكل فلسفة أصيلة، كما يقرر الحكم الثاني ـ حكم أمير اسكندر ـ «الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» لأنها «تفتقد العالمية» و «الفلسفة العربية المعاصرة» ليست «أصيلة» لأنها تفتقد «الطابع القومي الخاص» وقد يتساءل القارىء أي الحكمين هو الصحيح ؟ ونجيب: هما معاً، حسب منطق نقائض وتناقضات الخطاب العربي المعاصر» (2).

وربما يكون هذا النص غير واضح كفاية للدلالة على رأي الجابري في انتاجنا الفلسفي

(1) أمير اسكندر : مجلة قضايا عربية، ايلول 1974، عدد (5) ص 41 - 42، والجابري ـ الخطاب ـ ص 156 .
(2) محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي ـ السابق ـ ص 156 - 157 .

القديم والحديث، ولذلك سأعمد إلى جلب نصوص أخرى وشهادات أخرى من كتابيه «الخطاب العربي» و «نحن والتراث» .

يقول في الخطاب «أنه ما من أحد يجادل في كون الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو غير الفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى، إنهما يختلفان معرفياً وايديولوجياً. ومع ذلك فهما يلتقيان في خاصية أساسية تشكل جوهر طبيعتها : هي أن كلاً منهما عبارة عن قراءة أو قراءات، لفكرآخر، وليس لتأريخها الخاص. وهكذا فكلما كانت الفلسفة العربية الإسلامية عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية (العلم والميتافيزيقا اليونانيين) في أهداف ايديولوجية معينة، كما أوضحنا ذلك في دراستنا السابقة (يقصد كتبة نحن والتراث، وسنورد توضيحات بهذا الصدد بعد قليل) المشار إليها، فإن الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر بدوره، كان ولا يزال عبارة عن قراءات لفكر آخر هو إما التراث العربي الإسلامي وإما الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، قراءات توظف مضامينها الايديولوجية في هدف ايديولوجي عام يعبر عنه تارة بـ «النهضة» وتارة بـ «الثورة . . . إن هذا يعني أن الايديولوجي في التراث العربي الإسلامي وفي الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر يقوم بالنسبة للأيديولوجية العربية المعاصرة مقام المادة المعرفية مما جعلها ذات طابع ايديولوجي مضاعف : توظيف ايدويوجي للايديولوجيا» (1) .

يقول الحابري مما ينير ما تقدم في كتابه «نحن والتراث» أن ما ندعوه بـ «الفلسفة الإسلامية» لم تكن قراءة متواصلة ومتجددة باستمرار لتأريخها الخاص» كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم، بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لاهداف ايديولوجية مختلفة (2) متباينة، يرى عابد في كل كتابه «نحن والتراث»، وكذلك في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» أن في الفلسفة اليونانية وكل فلسفة يوجد خط معرفي وآخر ايديولوجي، وهما في الفلسفة اليونانية متطوران لكنها في الفلسفة الإسلامية القديمة يتباينان، فبينما ظلت المادة المعرفية هي نفسها المادة اليونانية، كان المضمون الايديولوجي أو الإستغلال الأيديولوجي لتلك المادة المعرفية يتغير؛ ولأهداف ايديولوجية مختلفة بمعنى أن العلم العربي ظل هو العلم اليوناني والقديم السائد، والذي لم يغير من

(1) الجابري ـ الخطاب ـ ص 183 .
(2) الجابري ـ نحن والتراث ـ بيروت 1980 ـ ص 34 .

الرؤية الفلسفية السائدة انذاك خصوصاً إن ما كان يهم فلاسفة الإسلام ليس بناء تطورات جديدة على أسس جديدة، بل جعل من الفلسفة الإسلامية خطاباً إيديولوجياً مسترسلاً، فإذا أهملنا هذا الخطاب، ونظرنا إليها من نفس الزاوية التي اعتدنا النظر منها إلى الفلسفة اليونانية والأوروبية، ظهرت لنا ذات «تأريخ، أكبر، لا يحمل أي تقدم ولا يعكس أي حركة، لم تكن الفلسفة الإسلامية قراءة متواصلة ومتجددة لتأريخها الخاص، تأريخها المعرفي ـ الميتافيزيقي؛ بل كانت قراءات لفلسفة أخرى وهي الفلسفة اليونانية. ويرى أن الجديد منها والذي له معنى هو الوظيفة الايديولوجية التي اعطاها فيلسوف لهذه المعرفة [1].

ومما يزيد سوداوية نظرة الجابري إلى انتاجنا الفلسفي الحديث، الذي هو تفلسف حول ايديولوجيات أو هو ايديولوجيا على ايديولوجيا، وليس على مادة معرفية، إن هذا الانتاج الفلسفي والاتجاهات الفلسفية التي هي إما تقليد وقراءات للفلسفة القديمة (اليونانية أو الإسلامية) وإما هي تقليد وقراءة للفلسفة الأوروبية الحديثة، تتجه إلى تقديم اللامعقول في الماضي أو الحاضر، حيث لا يمكن تأسيس فلسفة مبدعة أو غير مبدعة على اللاعقل.

يقول الجابري «الخطاب الفلسفي العربي المعاصر لا يكتفي بتجاهل القطاع الفلسفي العقلاني في تراثنا، بل إنه يطلب النجدة من القطاع اللاعقلاني في هذا التراث كلما شعر بالحاجة إلى «أرض» قومية يضع عليها إحدى «رجليه» ونفس الحال أيضاً مع الفكر الإسلامي، حيث يضع الخطاب الفلسفي العربي المعاصر الفلسفة الأخرى، على التيارات اللاعقلانية في الفكر الأوروبي المعاصر، وهنا تناقض هذا الخطاب فهو يريد أن يكون نهوضياً بميول لا عقلانية! ولكن كيف يمكن تصور نهضة مؤسسة على اللاعقلانية إن ما هو غائب في الخطاب الفلسفي العربي المعاصر هو العقل ذاته، وليس المعقولية فقط [2].

والجابري في كتابه وخصوصاً في «نحن والتراث» يضع لنفسه مرجعية ـ حاول أن يلوم كل فكرنا الفلسفي على توجهه واعتماده عليها ـ مرجعية إحياء وقراءة معاصرة للاتجاهات العقلية في فكرنا الفلسفي العربي الإسلامي القديم فيطرح ابن سينا والغزالي، وكل من شم عنده اتجاهات غنوصية وإشراقية وعرفانية، ويبقى على ابن رشد والمعتزلة.

ونحن لا نستطيع ولا نريد هنا مناقشة مجموع الأحكام الهائلة والعريضة، فربما كان لهذا مكان آخر مفصل، ولكننا سنكتفي بتعقيب على مجمل هذه النظرة الرافضة لوجود فكر ابداعي فلسفي عربي حديث.

---

(1) الجابري ـ نحن والتراث ـ ص 36 - 37.

(2) الجابري ـ الخطاب ـ ص 175 - 176.

ونأتي الآن على رفض صريح لدارس اخر للفلسفة العربية القديمة والحديثة، يقول حسن حنفي «مما لاشك فيه أن الفلسفة في جامعاتنا وفي حياتنا العامة في أزمة. وجوهر هذه الأزمة أننا بعد أن انشأنا جامعاتنا الحديثة منذ أكثر من نصف قرن (الكلام سنة 1983)، وجامعاتنا القديمة موجودة منذ أكثر من ألف عام فإننا لا نستطيع القول بأن لدينا فلاسفة أو أننا اخرجنا فلسفة. وفي الحياة العامة بدأنا حركة الترجمة منذ أكثر من قرن ونصف منذ رجوع الطهطاوي، وتأسيس ديوان الحكمة الثاني اعني مدرسة الألسن ونحن حتى الان ما زلنا نترجم، ونشكو من قلة الترجمات . . . وحتى الآن لم تفعل هذه الترجمات فعلها ولم تنتج منها ابداعات . . . إننا نتنج على أحسن تقدير مؤلفات تعرض لمذاهب الآخرين اعتماداً على نصوص أصيلة أو على دراسات ثانوية، فأصبحت الفلسفة لدينا تجميعاً لأقوال وعرضاً لمذاهب وشروحاً على نصوص كما نفعل مع المتون القديمة . . . لقد تحول المفكرون لدينا إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غربية في معظمها عن بيئتنا نظراً لريادة الغرب وغزوه الثقافي . . . على عكس الشرق الذي لم نجد بيننا ممثلين لفلسفاته في الهند والصين . . . وهذا واضح من وضع الفلسفة الشرقية في جامعاتنا وكيف أنها لا تعطى إلاّ في أضيق الحدود»[1] وعلى خلاف بعض هذه الاراء القطعية نجد فريقاً اخر يرى رؤيا مخالفة، فهذا ناصيف نصار يتجاوز موقف جميل صليبا الايجابي، فَيقُسّم متعاطي التفلسف عندنا اليوم من العرب الى اتباع ومستقلين، ومعنى الاستقلال عنده مرادف للإبداع والأصالة والتحديث، وكنا قد سبق أن أوضحنا كل هذه عندما تكلمنا عن الاتجاهات عنده، ثم أنه يقدم جملة شروط لظهور تفلسف ابداعي مستمر وناضج [2]، وليس هذا مكان إيضاح هذا [3].

ويقول زكي نجيب محمود في كتابه «من زاوية فلسفية» بعد أن نتكلم عن دور الهواة ودور الجامعات ودور نشر التراث والترجمة «إذا كانت حركتنا نشر التراث والترجمة تدلان على أن الفكر الفلسفي عندنا يريد أن يكون بناءه على أسس علمية سليمة، فإن حركة التأليف الفلسفي تضيف إلى ذلك دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم، كشفاً صريحاً أحياناً أو مبهماً في طريقة الاختيار والعرض. ولسنا نخطىء إذا زعمنا أنه ما من مذهب رئيسي من المذاهب المعاصرة، أو من المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين

---

(1) حسن حنفي : موقفنا الحضاري، ضمن كتاب الفلسفية في الوطن العربي ـ السابق ـ ص 14 .
(2) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ـ السابق ـ ص 276 - 283 .
(3) زكي نجيب محمود ـ من زاوية فلسفية ـ السابق ـ ص 22 فما بعد .

فلاسفتنا نصيراً مما يدل أوضح الدلالة على أننا نتميز بما تميز به الفلاسفة المسلمون قديماً من الاستماع إلى جملة الأفكار ليتخذ كل ما يتشيع له بعد أن يصوغه صياغة يعبر بها عن فكره المستقل، لكننا على إختلافنا في وجهة النظر نلتقي جميعاً عند الطابع العام وهو الجمع بين الدعوة إلى الحرية والاحتكام إلى العقل؛ وسنرى من بيننا من يبرز فكرة المذهب العقلي أكثر مما يبرز فكرة الحرية الإنسانية أو العكس، سنرى منا من يناصر المثالية ومن يناصر التجريبية، لكن لابد من الاعتراف بأن هذه العناصر الكثيرة ما زالت تحتاج إلى مزيد من صهر حتى تكون أفصح تعبيراً عن وجهة نظر عربية خالصة» [1] .

وإذا كان زكي لا يجد اسم «فيلسوف» كثيراً على بعض أعلام الفلسفة العربية عندنا، فهذا بدوي وبصراحة يضع اسمه بين الفلاسفة، فيذكر اسمه ويقول؛ فيلسوف عربي، ثم يشرح [2] مفصلاً فلسفته. وقد أكد عبدالرحمن بدوي أنه قدم جديداً إلى الوجودية التي تبناها : «ولا اعتقد أن هذه الأشياء كما عرضتها، موجودة لدى أي فيلسوف وجودي آخر» [3] .

وكنا ذكرنا عند كلامنا عن الاتجاهات تساؤل أحمد ماضي هل هذه الاتجاهات فلسفات خاصة أم هي صور طبق الأصل من فلسفات الغرب ؟ والان نفصّل جوابه : يقول أحمد ماضي : إن من الأهمية بمكان أن نكشف النقاب عن الصلات القائمة بين فكرنا الفلسفي المعاصر من جهة، وفلسفات العالم الاخر من جهة أخرى والغرض الأقصى من ذلك هو أن نعرف : هل يوجد تفاعل أم محاكاة ؟ هل نلحظ تأثراً ببعض مبادىء هذا الاتجاه أو استيراداً لاتجاه بأكمله ؟ ما مدى الأصالة في ما نأخذه ؟ وبما أن بحثنا في الوضعية المحدثة، فهل هي تتلون بلون آخر عندما يتبناها العرب ؟ وغير ذلك من الأسئلة التي يمكن أن تطرح عندما تقوم صلة بين ثقافتين مختلفتين. ومن الآن أقول : لا أدعي أنني سأجيب عن كل ما تقدم .

ما قلته يمثل مبرراً للبحث في هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المماثلة. فمن الناس من يعتقد أن التيارات السائدة في الوطن العربي غربية الأصل، ولا يقوم العرب بأكثر من استيرادها وعرضها، الأمر الذي يجعلهم وكلاء لها مباشرين أو غير مباشرين. وإصدار مثل هذا الحكم يعني أن أصحابه درسوا هذه التيارات في أوطانها الأصلية والوطن العربي الذي

---

(1) كذلك، ص 23 .

(2) عبد الرحمن بدوي : الموسوعة الفلسفية، بيروت ط1، 1988 .

(3) عبد الرحمن بدوي : ندوة الاداب ـ الأصالة في الفلسفة العربية المعاصرة، الاداب عدد 9، 1964، ص 79، وانظر كلام أحمد ماضي لاحقاً .

انتقلت اليه، وإذا لم يقوموا بمثل هذه الدراسة، فإنه من غير الجائز أن يصدروا مثل هذا الحكم، ذلك لأن الوضعي المحدث العربي ـ على سبيل المثال ـ قد يختلف عن الوضعي المحدث الأصلي من حيث الدور الذي يجب أن يؤديه في مجتمعه. ومصدقاً لهذا الرأي يقول ابراهيم فتحي لا شيء أبعد عن الحقيقة من «المطابقة بين الوظيفة الاجتماعية للوضعية المنطقية في بلاد بعيدة وبين الدور الفكري الذي يقوم به زكي نجيب محمود في مصر والوطن العربي». وما يقال عن الوضعي المحدث العربي يمكن أن يقال بالدرجة نفسها من الصدق عن الماركسي العربي والوجودي العربي» ويستشهد أحمد ماضي بقول بدوي عن جديد وجوديته ـ كما ذكرنا سابقاً، كما يبين أحمد ماضي أنه أوضح في رسالته للدكتوراه الدور المختلف للوضعية العربية عند دورها عند الغرب، بسبب خصوصية المجتمع العربي [1] .

وكان ناصيف نصار قد أشار إلى أن التحليل المنطقي والتحليل الوضعي عموماً يمكن أن يكون مختلفاً في تطبيقه على مجتمعنا العربي عما هو عليه في أوروبا، هناك تحليل للعلم، وهنا ينبغي أن يكون تحليلاً للحياة الاخلاقية والدينية تحليلاً نقدياً [2] منطقياً سسيولوجياً .

مرة أخرى يبدو أننا نقع في شباك النظر إلى بيوت ذات مظهر دوار وكأنها واحدة، دون أن ندخلها فنجد التباين في داخلها، ومرة أخرى نقع في محذور الضوء الثالث الذي سبق أن بدأت به هذا البحث، وهو أن نقف عند المذاهب والحلول الكبرى، فتحسب أن لا جديد يمكن أن يظهر داخلها. ثم أن تحذير أحمد ماضي مهم جداً، فعلاً من يستطيع أن يعين بالضبط حدود فلسفة معينة أو اتجاه معين وهو ينتشر من صاحبه أو من البلد الذي نبع فيه ؟ خذ أي جزئية في موضوع النفس، خلودها أم ثنائيتها، جوهريتها عند المثاليين، أو تصورها كذرات مادية كمادة أو طاقة عند الماديين عبر العصور وحدد أن استطعت حدوداً تفصح عن قائل محدد وموضع محدد، ومَنْ طور ومن أصّل ؟ بل أليس هذا هو شأن أي اختراع مادي أو صناعي أو تكنولوجي، فكيف بالأفكار ؟ ثم هل بإمكان شخص واحد أن يعين بدقة مدى النسخ والتطابق أو الأصالة في هذه التيارات الفلسفية والأفكار الفلسفية والرؤى الفلسفية، وعند كل ممثل لها في الشرق والغرب، ويوجد من ممثل لكل تيار، من يستطيع التجديد دون أن يقوم بدراسة تفصيلية لكل ممثل ولجميع كتبه ومقارنتها بكل فلاسفة الغرب في نفس الاتجاه المتبنى ومدى تطور أفكاره، ومثل هذا الجهد صعب، بل مستحيل، ويحتاج إلى جهود كثيرة

---

(1) أحمد ماضي ـ بحثه السابق ـ ص 171 .

(2) ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي ـ السابق ـ ص 26 - 33 .

ومعرفة لغات أصحاب الاتجاه الأصيل بالإضافة إلى تقصي كل أفكار المتبنّى العربي لهذا الإتجاه!

وإذا كان ثمة من نتيجة أصل إليها فهي أنني وبحسب الأضواء اعلاه من جهة التعريف ومن خلال عرض لتأريخ الحركة الفلسفية عندنا وتطورها، ومن خلال إيراد أهم الإتجاهات واراء الفرقاء حول أصالتها أو عدم أصالتها، أعتقد أن المبالغة في السلبية وتحطيم الذات هو نفسه نوع من التبعية والانبهار بالاخر إلى حد الإنسحاق. وأتذكر مرة أخرى قول الرازي، وقد سبق، وإذا كان مقياس الرفض أو القبول لاعتبار هذا المفكر أو ذاك فيلسوفاً يميل إلى التوسع الان في حدود التفلسف ، فإن بعض الرفض عند الرافضين متأت من وضعهم لمعظم تيارات الفلسفة العربية الحديثة عندنا بأنها لا عقلانية أو أنها توفيقية أو إنها انتقائية أو إنها وجدانية، وهذا في الواقع مصادرة على المطلوب واحتكام إلى مقاييس لا يقبلها الطرف الاخر، أعني القائل بوجود فلسفة عربية، ولكنها فلسفة عربية، وليس فلسفة «غربية»، على نمط فلسفات العقلنة الأوروبية علماً بأن الغرب نفسه فيه فلسفات من هذا النوع التوفيقي أو الوجداني أو الحدسي المباشر أو ما شئت، كما أن الساحة الفلسفية العربية تشهد وجود عدد كبير من المحتكمين إلى العقل والعلم والتجريبية، وما شئت من فلسفات تقوم على العقلانية والسببية والحتمية والدراسة الخارجية التي يمكن قياسها كظاهرة علمية بالمعنى الكامل، ويتنوع أصحاب هذه النظرة بين إتجاهات تقوم على أسس إجتماعية نفسية أو دراسة للمهنة أو التفلسف حول العلم وغير ذلك [1] .

وليس أدل على ذلك من أن المفكرين الذين ينتقدون التيارات اللاعقلانية، والذين يرجع بعضهم إلى تراثنا الفلسفي القديم يفتش عن ممثلي العقل فيه مثل المعتزلة وابن رشد والجاحظ الخ [2]، هم خير دليل على تنوع العطاء الفلسفي العربي الحديث اليوم وتمثيله لكل الاتجاهات والرؤى والحلول الممكنة لمشاكل الفلسفة سواء في الوجود أو المعرفة أو الأخلاق أو المنهج أو المسائل السياسية والاجتماعية، والنظريات حول العالم نفسه من جهة أخرى. إن بعض الرفض لوجود فلسفة ابداعية عربية حديثة متات من مقارنة شكلية جاهزة وعامة، وقد سبق أن ذكرنا

---

(1)انظر مثلاً إشارة محمود أمين العالم إلى عدد من هؤلاء كممثلين للاتجاهات العقلية ـ العلمية . . . الخ وهم «عبدا العروي وحسين مروة، وخليل أحمد خليل، ومهدي عامل، ومحمد عابد الجابري، وطيب تيزيني، وجلال صادق العظم، وفؤاد زكريا، وحسن حنفي، ومراد وهبه، وهادي العلوي، ومحمود إسماعيل، وسالم ياخوت، ومحمد أهليل، وناصيف نصار، وحسام الآلوسي» ص 149 ـ السابق .

(2) مثل زكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري وآخرون .

قول انجلز، وقول تايلور. والحقيقة، كما أوضح الضوء الثاني، لا أدري لماذا لا يطبق هذا المقياس (مقياس ما ترانا نقول إلا معاداً) أو «هل غادر الشعراء ـ أو الفلاسفة ـ من متردم» على فلاسفة أوروبا منذ ديكارث الذي يعتبره الكثيرون مؤسس الفلسفة الحديثة، وسوف نجد أن أية جزئية فلسفية، وربما حتى في المنهج، مسبوق عند هذا الفيلسوف الجديد، ككل، وكنظرة موحدة شاملة، وقد أوضحنا في بحث طويل منشور الالية أو ميكانيكية الظهور ووجود فيلسوف، بل وحتى ذي نظرة أقل من فيلسوف، أنا أو أنت، فتش في اعماقك عن رؤياك ومواقفك من قضايا الفلسفة والحياة والمجتمع والطبيعة، واسأل نفسك عن مصادر أقوالك ورؤاك، ستجد أنها لا نهائية وستجد أن وصولك إلى مواقفك قد تكون من التفاهة إلى حد كبير، فربما أثر فيك موت طفل صغير، أو حادثة ظلم اجتماعي أو حدث غرق أو دهس ميت. بأكثر من قراءتك أي كتاب فلسفي. ونحن في العادة ـ وعلى مستوى اوطأ المواقف وابعدها عن درجة التفلسف الابداعي ـ لا نضع كتب الفلسفة والاتجاهات الفلسفية على منضدة فنقص ونلصق ونجمع، إنما المواقف «تتكون» وتختمر باستمرار بشكل حيوي ديناميكي بعيد الأغوار واسع المساحات كثير العلاقات ممتد الأطراف يدخل فيه الوعي ويدخل فيه الحدث ويدخل فيه الحلم والأصل. تلك حقيقة أضعها أمام اولئك المشنعين على أصحاب الاتجاهات والفلسفات منذ الكندي إلى آخر ذي اتجاه فلسفي عربي حديث أو معاصر بأنهم سراق أفكار ومعيدوا منسوخات ومتبعون ناقلون لا غير ! أين أثر البيئة الخاصة، أين أثر العوامل الشخصية الفردية، أين أثر المسار الخاص للمفكر وموارد ثقافية اللانهائية، ومؤثرات تجاربه الحياتية، أين أثر الموقع الزمني والحضاري ونوع المجتمع الذي يعيشه المفكر، حلقات تضيق وتتسع [1] .

إن الذنب من استخلاص نتائج التطابق بين مفكر ما وآخر قبله، كما استخلص عن الاتجاهات التي سبق أن ذكرناها والقول بعدم وجود هوية خاصة لأصحاب هذه الاتجاهات أقول الذنب هنا يرجع إلى مناهج الدارسين لا المدروسين، وإلى المقارنة الشكلية العريضة وترك الجزئيات وهي الأهم والأطوار الثلاثة السابقة، مع قول زكي نجيب وبدوي عن فلسفتيهما، وشهادة أحمد ماضي تقوم سلامة موقف الناقدين لأنهم لم يدرسوا دراسة متأنية مستعصية لا افكار ذوي الاتجاهات الفلسفية من العرب المحدثين ولا أفكار مَنْ يتهمون بأنهم أخذوا منهم

(1) وضحت هذا المنهج في مقدمة كتابنا «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي»، بيروت 1980، ثم بغداد 1992، وفي عدة بحوث لاحقة مثل كتابنا : الفلسفة والإنسان، بغداد 1990، الفصل السادس، ص 165 فما بعد. وفي بحثنا : تأصيل ـ السابق ـ كله وفي بحثنا : البنية والعلاقة، مجلة الجمعية الفلسفية العربية، العدد الأول، الأردن 1990، ص 37 فما بعد .

واستنسخوهم، وكثرة الكلام في مسألة بهذا الوضوح هو نوع من الكلام الزائد، ماذا يبقى من أي فيلسوف حديث أو معاصر غربي إذا جزءناه إلى قطع وفقرات ؟ لكننا اعجاباً بالآخر، وتحت وطأة «عقدة الخواجة» لا نفعل لكننا نفعل ذلك مع مفكرينا، وادبائنا، وفنانينا وعلمائنا فلماذا نطالب فلاسفتنا أن يبدأوا من الصفر، وأن يأتوا بجديد مطلق ؟ وهل يمكن لأحد فب أي شيء، نعم في أي شيء أن يبدأ من صفر الحضارة وصفر المواصلات وصفر اللغة وصفر الفكر وصفر العلم وصفر الأخذ والعطاء ؟ لكن وهنا محاولة لإعادة التوازن ـ حتى لا نقع في مبالغة أخرى مقابلة لتلك أقول أن المبالغة في «التسيب» والمرونة في الايجابية عن النظرة إلى عطائنا الفلسفي الحديث هو أمر غير حميد، وموقف نصار وصليبا ومدكور وبدوي وزكي نجيب محمود وأحمد ماضي وأحمد محمود صبحي ومحمود أمين العالم وآخرين، ربما يكون هو الموقف الأقرب إلى العدل أعني إننا نسير في طريق الاستقلال الفلسفي الابداعي، والاستقلال لا بمعنى التقاطع والقطيعة مع الغير، ومع الفكر الفلسفي عبر تأريخ الفلسفة ككل، بل بمعنى عدم التبعية، ومع وجود خط من الخصوصية والابداع وغير ذلك مما سبق أن حددناه على لسان نصار أو الآخرين. نعم عندنا فلاسفة بمستوى وجودنا ككل، وجودنا الاجتماعي والثقافي والسياسي وبمستوى كياننا القومي المتجدد عبر لغتنا وتراثنا وتأريخنا وذاكرتنا التأريخية، وليس من المعيب لفلسفتنا المبدعة إلاّ تكون كذلك .

وإذا كان هناك من شيء أضيفه، فهو أن التفلسف لا يكون مشهوداً ولا ملاحظاً إذا ظل فردياً يموت بموت صاحبه أو يموت بتبدل وتراجع صاحبه، وفي العالم العربي لا توجد مدارس ولا أتباع بهذا المعنى، كما أن كثيرين من حملة الإتجاهات الفلسفية لا يعبرون بحرية كاملة عن آرائهم. فتبقى مائعة، لا تسترعي الانتباه، نتيجة لأسباب عديدة منها القهر الساسي والقهر الإجتماعي والقهر القيمي. كما لا يتوفر الدارسون المتابعون لتطور أفكار رواد الفلسفة الكبار مَنْ ماتوا ومن يعيشون الآن الا نادراً، ولذلك يعتبر نوعاً من المغامرة التسرع بالقول بوجود فلاسفة أو عدم وجودهم، والأمر على هذه الصورة من الجهل والتجاهل والقطيعة والخوف والتسلط بأنواعه؛ بل وعدم إمكان الدفاع عن الأفكار نفسها .

وبعد إذا كنا نعتقد بأن عقل العربي، ليس أقل بيولوجياً من سواه في أمم الأرض، فيتبقى أن وجود تفلسف ابداعي وفلاسفة مبدعين أو عدمه، هو أمر طارىء، وله أسبابه المؤقتة، وهو صيرورة تنمو وتتطور، وليس قدراً ماهوياً لازباً، وإن بالإمكان الوصول إلى إبداع فلسفي عربي حديث، لا يقبل الشك والتردد، متى توفرت الظروف والأسباب بذلك وأزيلت العوائق وتوفرت فترة الحضانة الكافية، وهذه الفترة قطعت أشواطاً لابأس بها للآن.

4

المبحث الرابع

البنية والعلاقة

خلاصة القضية أن البنية وليس العنصر البسيط، هي الأساس. وأن البنية أو الكل هو شيء أكثر من مجموع عناصره، وأن للكل وللبنية أولوية على العنصر والجزء. وأنه لا جزء يستطيع لوحده احتواء الكل. وأن التحليل إلى أجزاء وجمع الأجزاء يفقدنا المعرفة بالأشياء. وبدلاً من ذلك يجب الانطلاق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة وغير القابلة للتحليل. إن المفهوم الجديد هنا هو مفهوم التنظيم وأن النظام، أيا كان، لابد أن يكون أكثر من مجرد جمع خارجي لأجزائه، ونقطة الانطلاق في هذا الفهم هي أن المعطى الأول هو «بنيات» وليس عناصر، وفي هذا الفهم تحتل فكرة العلاقة أهمية خاصة، فتنتقل به من المنطق الارسطي الى المنطق الجدلي الذي يقوم بدراسة الأشياء في علاقاتها، وقد استخدمنا هذا المنطق كمرتكز في حل جملة مشكلات فلسفية، أي استخدمناه في محاولتنا الغاء ثنائية الجوهر والعرض والغاء ثنائية الفرد والمجتمع. كذلك استخدمناه في نظرية المعرفة من جهتين : فأولاً : ردا على المذهب الحسي في المعرفة، نقول : الشيء يدرك ككل بعلاقاته، ثم ان عقلنا يحلله، وليس العكس، كما فيه رد على «كانت» : أعني قوله : إن عقلنا يطبق نسقين زماني وسببي على الأحداث حولنا. وثانياً : فيما يخص حدود

معرفتنا نرى أن التناول المنطقي العقلي يحتاج إلى التناول الانفعالي الوجداني والالتجاء مع المعرفة العلمية والمنطقية المباشرة. كذلك استخدمناه في تكوين موقف فلسفي من بنية «المادة» وتطورها على أساس الجمع بين الذرية ونظرية التطور الداروينيه أن التطور الكوني، وليس للأحياء فقط، لا يبدأ من ذرات، بل من «بنى» واستخدمناه أخيراً : على المستوى المنهجي، ردا على المنهج الميتافيزيقي والتحليلي والتجزيئي. مبينين أنه لفهم أي مذهب فلسفي أو أي فكر : لابد من مراعاة عدة دوائر، من أوسعها إلى أضيقها، وهي : تاريخ العلوم وطابع العلاقات الإجتماعية والاقتصادية والطابع الوطني والطابع الفردي. والقاعدة هنا : إن الخصائص المشتركة تفسرها الدوائر الكبرى المشتركة، وأن الخاص يفسره الخاص، مع الإقرار بوجود تواصل وخصوصية في آن واحد في تجليات المذاهب والأفكار .

البنية والعلاقة هذا هو موضوع بحثي. وقبل أن أخوض فيه أحب أن أذكر أن هذا الموضوع ليس وليد الساعة بالنسبة لي، فقد ظهرت بوادره منذ مدة طويلة، وتخلل كتبي وبحوثي، حتى أصبح أمراً محدد المعالم يتضمن منهجاً ويقدم مشاركة في حلول كثير من المشكلات الفلسفية، سواء المتعلقة بالمعرفة أو الوجود أو الإنسان، أو الفرد والمجتمع، أو الأنا والنحن، وما يتعلق بحقيقة الإنسان، وثنائية الجسد والروح، والعالم والآله والعقل والوجدان، والجوهر والمظهر، وأشياء أخرى كثيرة ستتضح خلال العرض .

خلاصة القضية أن البنية وليس العنصر البسيط هو الأساس، وأن البنية أو الكل هو شيء أكثر من مجموع عناصره، وأن للكل أولوية على الجزء وللبنية أولوية على العنصر، وأنه لا عنصر يستطيع لوحده إحتواء الكل. وأن التحليل والجمع يفقدنا المعرفة بالأشياء وبدلاً من ذلك يجب الانطلاق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة وغير القابلة للتحليل [1]

العلم المعاصر يدرس علم الكائن العضوي ككل وكذلك الحركة والتغيير المستمرين للشيء الحي الناتجين عن علاقته ببيئته، خذ على سبيل المثال : الحيوان إنه نظام فيزيائي؛ إن كل ما يمكن أن نعرفه عنه بواسطة الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا صحيح لكن هذه العلوم لا تقول لنا كل شيء عنه. إنها تقوم ببحثها بواسطة التحليل، إنها تفتت العضو إلى أجزاء وهي محقة في ذلك، لكن الموضوع هو أنك في العضو الكامل تستطيع أن تفعل مع احترامك لكافة قوانين الفيزياء والكيمياء والفسيولوجيا أشياء لا تستطيع هذه العلوم ذاتها أن تفعلها. وهكذا فبينما أنت تكتشف عناصر جديدة أبداً فإن العناصر المشتركة في هذه

(1) أميل بريهيه : القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة بولس الشاعر، دار الطليعة، بيروت 1973، مواضيع مختلفة، ص 26، 32، 46، 52، 58، 64 .

التركيبات المعقدة تتصرف بطريقة مختلفة بحيث تحصل مثلاً على كيمياء عليا تعمل في مستوى جديد فقط، إن المفهوم الجديد هو مفهوم التنظيم والنشاط في علاقتهما بالعالم الخارجي، النظرة التحليلية، الميكانيكية التي ظلت سائدة إلى وقت قريب تفسر كل شيء بأن تجمع الأجزاء التي لا تعدو علاقاتها المتبادلة أن تكون موضوعية وخارجية ولكننا أصبحنا نعرف الآن أن النظام أياً كان لابد وأن يكون أكثر من مجرد جمع خارجي لأجزائه، من الممكن أن يكون كائن عضوي فيه يتحكم المجموع في الأجزاء بحيث تكون (أ) و(ب) المنظمين أكثر من أ + ب. فالتنظيم هو الهوية التي فوارقه تدفع التطور إلى الأمام (1). وهكذا على سبيل المثال فأن العلوم الإجتماعية والانسانية منذ دارون أخذت تصوغ نفسها في قوالب البيولوجيا بدلاً من قوالب الرياضيات كما كانت الحال تحت تأثير ديكارت ونيوتن. لقد أصبح مفهوم الإنسان كعضو يتفاعل مع بيئة مركبة ويؤثر فيها مفهوماً أساسياً الآن، وكذلك فإن الأفكار والفلسفات والنظم الإجتماعية أصبح ينظر اليها الآن كمنتجات إجتماعية، تؤدي وظائفها في جماعات اجتماعية، وتلائم مرحلة معينة وتركيباً معيناً من الحضارة، بل أن الدين ذاته أصبح لا ينظر إليه من حيث أنه قضايا يجب إثباتها، بل من حيث وظيفته في تجربة الانسان الإجتماعية (2) .

في الحقيقة أن الفلسفات المعتبرة، ذات النظرة الجامعة ترفض التجزيئية، وترى أن الموقف العام أو البناء العضوي، أو البنية أو الحقل هو الأساس، فلا المعرفة بناء معارف مجزأة يجمعها العقل، ولا العضوية تراصف جزيئات مادية أو ذرات أو خلايا، ولا التفكير مجموع إحساسات تحتاج إلى جامع، وبريهية الفيلسوف الغربي المعاصر يستخلص هذا كإتجاه للفلسفة في القرن العشرين وهذه هي رؤية وايتهيد الفيلسوف الانكليزي المعاصر مثلاً، وهذا موقف المادية الجدلية أصلاً. وعند وايتهيد الذي يعتبر المنظور العضوي التطوري حجر الأساس في فلسفته : عند وايتهيد أساس كل مشكلة فلسفية هو دراسة الانطولوجيا، أو مشكلة الوجود، والتي تشمل الكون والإنسان، والانسان عند وايتهيد هو جزء من الوجود، وهو التطور الانضج والارقى للطبيعة نفسها، إن هذه النظرية التي تنطلق من الكل والبنية تضع وضعا صحيحا مشاكل فلسفية استمرت طويلاً مثل : ثنائية النفس والجسد، الوعي والمادة، العقل والحس، الجزء والبنية، ونظرية الربط والتجميع بواسطة العقل لتفسير المعرفة عند كوندياك والمدرسة الانجليزية الحسية وكذلك ثنائية الحي واللاحي، والذاتي

(1) جون لويس ـ مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبدالملك، دار الحقيقة، بيروت 1973، ص 251 - 252 .
(2) جون لويس ـ كذلك ـ ص 255 .

والموضوعي، كما أنها لا تضع الإنسان المحسوس في مقابل الإنسان العام، ولا الحاضر في مقابل الماضي [1] .

لقد بدأ تفلسف الإنسان من النظرة الكلية، وهذا معنى أن الفلسفة كانت تشمل كل العلوم من أول الأمر بدأ بمعرفة على شكل بنية، وليس مجموع أجزاء مجتمعة وهكذا أصبحت الفلسفات الكبرى لما كثرت المعارف واحتيج إلى التدقيق والتخصيص استقلت العلوم عن الفلسفة تدريجياً وانحصر كل في حقل من حقول العلم، والخطأ الذي حصل برغم ضرورة هذا التخصص أن بعض دعاة العلم والعلمية تصوروا أن هذا الاستقلال يعني القضاء على (الكلية) وكأن النظرة الكلية هي مرحلة تمت مجاوزتها وكأنها نقص وجب التخلص منه الان، وان دعوى الغاء هذه (الكلية) هو أشبه بمن كان يبني بيتاً بنفسه، بيتاً بسيطاً، وكل بيت مهما كان بسيطاً له بنيته (وهندسته وشكله الكلي) التي بموجبها توضع الشبابيك وكل جزء من البيت في موضعه، وجاء تعقد العمران، وأصبحت إقامة بيت أو عمارة تحتاج دوزينة من المتخصصين من سباك وبناء ونجار وصباغ وكهربائي ومختص بالمواد الصحية والمجاري، كل في جزء، فهل يصح أن يدعي مدع أن مهمة المهندس اختفت وأن شخصاً يقوم بالتخطيط الكلي أصبح غير ذي موضوع [2] .

منذ كونفشيوس ضرب مثال الفيل والعميان ومفاده أن عميانا تجمعوا حول فيل وكل واحد يمسك بطرف منه فقط، دون أن يروا أو يصلوا إلى كله، فكل واحد يقول الفيل رجل، الفيل خرطوم وهكذا حسب ما يمسك، لكن الفيل هو كل هذه الأجزاء في بنيته في تكوين موحد وهناك مثال الغابة، قيل أن رؤية الأشجار تحول دون رؤية الغابة ككل. وإذا كان هذا واضحاً فإن الصعوبة هنا صعوبتان : من الذي يستطيع هذه الرؤية الكلية ؟ وشرط هذه الرؤية ألا تحول بينك وبين معرفة الجزيئات، لكن العلوم كثيرة وكل قسم له فروع، والتخصص نعمة ونقمة في آن واحد. والصعوبة الثانية : كيف يمكن معرفة الشيء في كله ؟ خذ الإنسان فهو بنية فيزيائية، كيميائية، بيولوجية، فكرية، إجتماعية، وهو حواس وعقل ووجدان، وتوجه كلي يقود الجزيئات، وفكرة التوجه الكلي أحد أساسيات البيولوجيا الكلية بحسب توضيحات برنال [3] ، فليس العين وحدها التي ترى، ولا الرجل وحدها تمشي،

---

(1) كتابنا : الفلسفة والانسان، منشورات دار الحكمة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد 1990، فصل الفلسفة أمام الكون والإنسان، ص 63 .

(2) كتابنا : الفلسفة والإنسان ـ فصل : ثمن الفلسفة وتحدي العلم، ص 77 - 78 .

(3) جون ديزموندبرنال: العلم في التاريخ، المجلد الثالث، العلوم الطبيعية في عصرنا هذا، ترجمة د. علي علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1982، ص 299 فما بعد إلى ص 312 وكذلك ص 353 - 362 .

ولا اللسان وحده ينطق في كل جزيئة يشترك الجسم كله، إذن كيف الوصول إلى هذا التوجه الكلي، واخضاعه للقوانين والمعرفة ما زالت المعرفة الجزيئية التخصصية تحول بيننا وبينه، إذا بقي كل مختص ضمن تخصصه. ويبدو أننا كلما أمعنا في التحليل والوصول إلى البنى الفردية والأجزاء والذرات كلما هرب منا الكل وهربت معه الحقيقة. إن الفهم الجديد الذي يطغى الآن على جميع الحقول من الفيزياء إلى علوم البيولوجيا إلى علم النفس فعلم الإجتماع فالفلسفة والذي يرسم خطوطه العريضة بوضوح أميل بريهية في كتابه (القضايا الفلسفية المعاصرة) مؤداه العام : أن المعطى الأول في جميع الحقول هو بنيات، وليس عناصر، وأنه ينبغي ترك ممارسة التحليل والجمع للإنطلاق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة، وغير القابلة للتحليل، وعلى سبيل المثال، لم يعد إدراكنا للأشياء على النمط الكوند ياكي والمدرسة الحسية الانكليزية (لوك إلى دافيد هيوم) إدراكات منفردة يجمعها العقل أو قوانين الترابط بل أن المعرفة والإدراك هما انعكاس للكل وللشيء بكل صفاته وعلاقاته وكذلك في معرفة التوجه الكلي للكائن الحي قامت فروع جديدة إسمها البيولوجيا الكلية لمعرفة النظام الموحد الذي يوجه الكل والأجزاء (ويمكن مراجعة كتاب برنال العلم في التاريخ[1] حيث يوضح الجهود من بابلوف وآخرين في هذا الصدد) وكذلك في علم الاجتماع توجد فروع الآن من مثل الميكروسوسيولوجيا، ومنطلقها أن الذرة التي يتكون منها المجتمع ليست فرداً بسيطاً : بل إن هناك بنية لا يمكن فصل أجزائها عن بعض إلا بالتجريد، كل شيء يجري كالميكروفيزيائية التي تصل لذرات بنيوية حيث لا معنى ولا وجود لأجزائها إلا في صلتها مع بعضها البعض، وكما يقول بريهية : إن آخر عنصر بلغة علم الإجتماع أصبح ذا بنية إجتماعية لا تجزأ إطلاقاً، ولا يمكن أن يكون هدف تحليل لاحق؛ بل هدف وصف فقط، لا يمكن أن يكون، كما كان يظن، نتيجة جمع عناصر منفصلة أولاً، ومجتمعة بالتالي . . . إن الفكرة الفلسفية في هذا النظام كما هي في القطاعات الأخرى تترك ممارسة التحلل والجمع، لتنطلق مباشرة من الحقائق المتشابكة المعطاة، وغير القابلة للتحليل [2] .

إن الذرية المنطقية أو التفسير الذري التحليلي ليس هو نهاية المطاف، بل بدايته، فحسن أن نحلل المجتمع إلى أفراد، ومؤسسات ونظم. وحسن أن نحلل المادة الحية إلى خلايا ثم إلى أحماض أمينية وبروتينات وغيرها، ثم البروتين إلى (20) جزيئاً وهكذا. ولكن التحليل يفقد خواص (المركب) فالمجتمع ليس مجموعة أفراد، بل هو أفراد في علاقات، والكلمة أو

(1) برنال - السابق (ج3 - ص3) فما بعد.

(2) بريهية : السابق، ص 46 .

4

الجملة ليست هي مجموعة حروف أو مجموعة كلمات فقط، بل حروف وكلمات في نظام، وكذلك النوتة الموسيقية والجملة الموسيقية، ولذلك وصل العلماء إلى أن البيولوجيا الجزيئية طريق فقط، وأنه لابد من البيولوجيا الكلية التي تفسر البنية والوحدة للكائن وللأشياء، وفي الفلسفة أيضاً نجد أن معظم اتجاهات الفلسفة، وعلم النفس، والإجتماع، هي التفسير الكلي، على أساس البنية أو وجود العنصر في (كلية) في ترابط، بمعنى أن المهم ليس الجزيئات فقط، بل نوع ترابطها، ونوع النظام أو النسق الذي تقوم فيه والذي يجمعها ويكون منها شيئاً جديداً [1] .

هذا هو أساس الفكرة عن البنية والعلاقة، ولكن المراد لا يتضح إلا إذا ضربنا أمثلة وتطبيقات في مجالات مختلفة، بما في ذلك ما يتعلق بالمناهج الأخرى مقارنة بهذا المنهج (الكلي) وكذلك ما يخص تأصيل الأفكار وإرجاعها إلى ثقافات أخرى ومدى مشروعية إجراء مقارنات بين معالجات تبدو متشابهة ولكنها تنتهي إلى نتيجة مختلفة .

ولنبدأ بالتطبيقات :

هل الشيء هو صفاته، فكرة الجوهر والعرض ثنائية لم يعد لها مبرر الآن، فسقراط ثم أفلاطون حددوا للأشياء ماهية سموها جوهرا، واعتبروا صفاته الخارجية وظواهره أشياء

(1) مقالنا : الفلسفة والباراسايكولوجي، جريدة (الجامعة) الأربعاء (1) شعبان 1140، آذار 1989، العدد (9) السنة الأولى .

(2) حول تفاصيل عن فكرة (الماهية) تاريخياً، ودورها في تقدم ثم تأخر العلم وما آلت إليه اليوم : اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت طبعة ثانية ـ 1982، ص 23 - 24، وجون لويس ـ المدخل ـ ص 50 فما بعد .

وبرت : E-A. Burtt. The Metaphysial Foundations of Modern Science New York 1932. P. 23 - 30.

وبحثنا : عالم يتغير : دراسة في عصر النهضة الأوروبية وأبعادها الفلسفية والعالمية مجلة : الأديب المعاصر، بغداد العدد (31) 1986، وكذلك مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 47 لسنة 1987 (محور النهضة والنهضوي) وبتفصيل ومناقشات لفكرة الماهية أو الجوهر عند اليونان والفلاسفة المسلمين حتى العصر الحديث بحثنا : الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة. القسم الأول، مجلة أفاق عربية عدد (1) لسنة 1985، خصوصاً ص 57 - 58 ومصادرهما. وعن الجانب التقدمي في نقد أرسطو (للمثل) الافلاطونية ـ ومضمون فكرة (الماهية) الارسطية. موجز تاريخ الفلسفة لجماعة من الفلاسفة السوفيت. ترجمة توفيق ابراهيم سلوم دمشق 1976 خ. ص 102 فما بعد .

كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت 1990، ص 84 - 101 حيث قدمنا تفسيرات عدد من الدارسين مثل : ريشنباخ، جون لويس، المادية الديالكتيكية (انجلز، بوليتزر، جارودي، وآخرون) كورنو، هولدين برتراندرسل، جون ديوي .

جوهرية، لقد كانت فكرة الماهية تقدما للعلوم والمعرفة والتصنيف والاقتراب من معرفة حقائق الأشياء، ولكن لم تلبث أن أصبحت فكرة الجوهر معيقا للعلم ولم يتقدم العلم إلا عندما عاد لدراسة الشيء من خلال مظاهر. الظاهر والحقيقة ليسا شيئين بل هما شيء واحد لقد عملت الفكرة الثنائية الأولى فعلها بالنسبة لفهم موضوع الله، والمادة، فبينما ذهب المعتزلة إلى أن ذات الله وصفاته شيء واحد، ذهب الصفاتية إلى أن الصفات غير الذات، وتوسط الأشاعرة فقالوا أن الصفات لاهي الذات ولا هي غير الذات، والحق مع المعتزلة [1]

بالنسبة للمادة : الآن المادة جوهرها هو مظاهرها، تمظهراتها لا نهائية وكذلك حقيقة جوهرها .

إن فكرة الممكن والواجب، لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة الإسلامية والمسيحية، وقد اعتبر ابن سينا والفارابي ومسكويه وآخرون أن الكل يساوي الأجزاء، وبما أن كل جزء في الموجودات عندهم ممكن الوجود أي له سبب، استنتجوا أن العالم ككل ممكن، وله سبب خارج هو الله الواحد، وقد رد ابن رشد على هذا رداً حازماً قائلاً إن ما ينطبق على الأجزاء لا ينطبق على الكل، فإذا كان كل جزئي كل جسم فرد، كل نبتة ـ زمنية وحادثة بمعنى أن لها سبباً موجباً، فإن العالم ككل هو واجب الوجود بذاته وضروري، لأن الأجزاء ما هي إلا مظاهر وتشكلات وظواهر تتعاقب على موضوع وحركة أو مادة وحركة فإنت حين ترجع، هذا الكرسي ترجعه إلى خشب، وهكذا لابد من مادة منها يحدث أو يتكون إلى أن نصل إلى مادة أولى أزلية أبدية، وهذا هو دليل أرسطو، بل إن ابن رشد ذهب إلى حتمية خالصة فقال أنه لاشيء في أجزاء هذا الكون وحوادثه ممكن، بل كله ضروري ولازم وواجب الوجود [2] .

ويمكن النظر إلى مسألة الجوهر والمظهر ابتداء من «لوك فبركلي» «فهيوم» وصولاً إلى

(1) لا يحتاج هذا إلى توثيق، فهو واضح لكل دارس للمعتزلة والصفاتية والأشاعرة، ويكفي أن أشير إلى كتابنا :
The proplem of Creation in Islamic Thought. Bagdad, 1968 - Part 2 - ch, I. p. 191 ff.
أو كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980 القسم الرابع ص (172) فما بعد .

(2) تفاصيل ذلك في كتابنا The Proplem ـ السابق ـ قسم ثان، الفصل الرابع، المخصص لأدلة وجود الله ونقدها في الفكر الفلسفي الإسلامي، كذلك : القسم الثاني الفصل الثاني كله، وتفاصيل لنقد الغزالي وابن رشد وآخرين حتى الوقت الحديث، لفكرة «الامكان» والأدلة المستندة عليها، انظر : موضوع «نظرية الفيض الفارابية (نظرية معاصرة)» ضمن كتابنا : دراسات ـ السابق ـ رقم 231 خصوصاً ص 133 - 134، وحول فكرة «الإمكان والوجوب» والجدل حولها مفصلاً كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بطبعاته الثلاث : الكويت، بيروت، بغداد، كله .

«كانت» ثم ما بعده، فقد اعتبر هؤلاء أن صفات الشيء لا تستغرق جوهره، وتكلم لوك عن صفات أولية أساسية في الشيء وأخرى ثانوية يضيفها ادراكنا مع المدرك أو المحسوس، وإن كل معرفتنا عن الأشياء هي من النوع الثاني، وانتهى بيركلي إلى إنكار مادية الأشياء أو أن لها وجوداً مستقلاً عن ذهننا أو عن ذهن الله، وألغى بذلك الجوهر المادي (الحامل) أو علاقة الملابس كما قيل، وجاء هيوم، فطبق الأمر على الأفكار وأنكر بذلك وجود جوهر عقلي حامل للأفكار، كل ما هنالك تداعى أفكار، بلا فكر، فوصل إلى اللاإرادية وانتقد «كانت» الموقف فتحدث عن الشيء في ذاته وأننا لا يمكننا معرفته، وأن كل معرفتنا هي للظاهر (1) ولكن لحسن الحظ لم تتوقف الفلسفة ولا العلم عند هذا، فسرعان ما تبين الآن أنه لا يوجد جوهر وراء المظهر بمعنى أن المظاهر والظاهرات هي نفسها جوهر الشيء وانتهى إلى وحدة الشكل والمضمون بنظرة تقوم على البنية بديلاً عن الاتحاد التحليلي الذري، هذا الاتجاه التحليلي يرى أن الشيء هو أجزاؤه، مع فقدان الاهتمام بالكل والنسق والبناء، وهكذا يعود كل شيء إلى ذرات وأجزاء ذرات راقصة، في حركة؛ على حد تعبير برتراند رسل، لقد اختفت المادة واختفت الروح، ولم يعد من الصحيح ـ حسب رسل ـ الحديث عن مادة أو روح، بل عن احداث عن ذرات راقصة (2). أين الخطأ في هذه النظرة؛ الجواب في اعتبار الكل هو حاصل عناصره أو ذراته فقط، دون اعتبار لنسق الأجزاء ونظاميتها فالبيت وناطحة السحاب والكوبري، والكاتدرائيات الشهيرة مبنية من نفس المواد لكن أين يكمن الفرق بين واحدة والأخرى ؟ في النسق، في «الدزاين» في الكل، في البنية.

في أي لوحة زيتية : ربما مائة لوحة تستخدم نفس الألوان وقطع القماش أو الخشب أو ما شئت، لكن أين الفرق ؟ أيضاً في التصميم والأداء والكل أو البناء إن صح التعبير.

---

(1) لا حاجة لتوثيق هذه الأحكام فهي من الأمور التي نجدها في أي كتاب لتاريخ الفلسفة الحديثة، انظر على سبيل المثال، يوسف كرم : تأريخ الفلسفة الحديثة، عند كلامه عن هؤلاء، دار المعارف، القاهرة 1962، وكذلك: جان فال: طريق الفيلسوف، ترجمة محمد حمدي محمود، القاهرة 1959 في مواضيع متفرقة، مثل كلامه عن الجوهر أو نظرية المعرفة، وكذلك بوخنسكي : مدخل إلى الفكر الفلسفي ترجمة محمود حمدي واخرين، القاهرة 1973، موضوع: المعرفة الحقيقية ... الخ.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر كتابه : العقل والمادة، ترجمة احمد ابراهيم شريف، القاهرة 1975، ص 189 فما بعد إلى ص 209 والفصل الثامن عشر الذي عقده لويس عن رسل ـ كتابه مدخل ـ حيث الكلام عن حيادية المادة وذريتها الخالصة ص 287، وأنظر ما قبلها وما بعدها، حيث ينقد جون لويس رسل على تصوره «الفرداني» والذي هو سلسلة من أحداث مستقلة تماماً، وكذلك زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية، القاهرة 1979، ص 194 فما بعد .

كذلك كل الكلمات، كل الأشعار، كل التراجيديات، كل المؤلفات العظيمة وغير العظيمة مؤلفة من نفس حروف الهجاء لهذه اللغة أو تلك، لكن أين الفرق، ليس في الحروف، بل في تنظيم الحروف في كلمات والكلمات في جمل، وربما الأصح تنظيم الجمل في كلمات والكلمات في حروف .

في الموسيقى : السمفونيات وكل اعمال الموسيقى تستخدم نفس السلم الموسيقي، ونفس الآلات، لكن أين الفرق ؟ في التنظيم والتنسيق، في البنية ككل في «الهارموني» وفي التوازن والتناسب، في بناء جسم الإنسان، الخلايا تتكون وربما في كل بني البشر من نفس المكونات الجزئية، لكن أين الفرق، وهكذا نستطيع أن نضرب أمثلة من كل شيء وعلى كل شيء .

والنتيجة هي : أن النظرية الذرية خاطئة، إذا وقفنا عند التحليل كما يفعل برتراند رسل وسائر الذريين المنطقيين، التجزئة تفيدنا في معرفة سائر مكونات الشيء الأساسية لكنها لا تفيدنا في معرفة بناء الشيء ونسقه وتركيبه كوحدة ككل، وفي عملية التحليل تضيع البنية، وتنتهي إلى تساوي الأشياء كلها وتحولها إلى ذرات راقصة، وإلا فما أسخف القول : أن الحجر ما هو إلا ذرات راقصة، وان نيوتن أو فرجيل أو بوذا ما هم إلا ذرات راقصة، شأنهم شأن هذا الباب أو تلك النخلة، وزيادة في الإيضاح سأتابع برتراند رسل في محاولة إثباته «لا حتمية» الأشياء، وبالتالي حرية الإرادة البشرية : يقول رسل إن الذرات تتحرك تحركاً جزئياً عشوائياً. ويبني على ذلك إلى جانب إلغاء المادة والروح معاً فكرة إثبات الإرادة (1)، حسناً : إذا اتجهت إلى الباب فأنا اتجه مع كل هذه الذرات. وبصرف النظر عن حركاتها أنا قد أتجه إلى الباب بحريتي وقد أتجه قسراً، وقد لا أتجه بل أجلس في مكاني حيث أنا بعيداً عن الباب، وفي كل هذه الأحوال حركة الذرات أو الالكترونات والبروتونات حول الذرات وحركة الذرات هي هي . وإذاً فلكي نفسر الفرق بين الحركة القسرية والإرادية فيما تقدم من توجهات إلى الباب بالنسبة لي، لابد من التفتيش عن سبب آخر هو غير حركة الذرات في رقصها، إن حركة جسمي وأنا اتجه إلى الباب بإرادتي تشمل الجزيئات وتشمل التمثيل الخلوي، أعني امتصاص وتبادل الغذاء والهواء وتشمل حركة القلب والدورة الدموية، وكل شيء يسير بانتظام سواء جلست أو مشيت، وسواء مشيت مجبراً أو بإختياري، فحركة الذرات وحدها لا تكفي لنستنتج منها جبرية أو حرية اختيار، المسألة تتعلق بمستوى آخر للتفسير هو التفسير الكلي، وهكذا يبدو

(1) رسل : العقل والمادة ـ السابق ـ ص 198 .

أن الحتمية ما تزال قوية، وكل ما اعتورها من ضعف سببه التفسير الجزيئي والتحليل الذري، وشبيه بهذا الحديث عن مبدأ الإزاحة واللاتعيين لهيزنبرج، وما انبنى عليه من فكرة الاحتمال، ومنطق الاحتمالات، لدرجة الغاء كل قانونية، وكأن كل شيء أصبح حراً، والحال كما قال لانجفان سنة 1904 وسنة 1938 في مؤتمرين دوليين عالميين للفيزيائيين أن المسألة كلها تتعلق بالاتنا للقياس وامكاناتنا العلمية، وإننا أمام مستوى جديد لحركة الأشياء لا تصلح معها التفسيرات الميكانيكية حتى ذلك الوقت، كما لاحظ رداً على ادعاء البعض نتيجة تحول المادة إلى موجة وطاقة ـ وبالعكس ـ وإن المادة بالتالي إختفت، أقول لاحظ أن الذي تبدل هو مفهوم المادة الصلبة المتماسكة أي المفهوم العلمي آنذاك وليس مفهومها الفلسفي طالما يقر الجميع بموضوعية وجود الالكترون والموجه، وبأولوية عالم موجود موضوعياً، وخاضع لقوانين موضوعية، ويمكن معرفته معرفة غير محدودة، ولخص المشكلة التي تواجهها آنذاك بأنها أزمة نمو، إنهم أرادوا أن يطبقوا على المجال الذري الداخلي مفهوم النقطة المادية في الميكانيك العقلاني [1].

فكرة العلاقة :

وقبل أن نمضي في مزيد تطبيقات وشروح، لابد من وقفة قصيرة عند فكرة العلاقة حسب منطق ارسطو أقرت فكرة الجوهر، ومبادىء الذاتية الثلاثية القائمة على أن الشيء هو هو في كل الظروف والأزمنة، وبصرف النظر عن الأحوال والظروف العارضة والعلاقات. وكما كان سقراط ضد السوفسطائيين يسعى وراء الحدود، أي التعريفات، وصل إلى الحد بالماهية، وجاء أفلاطون فرفع الماهيات مثل البياض، الانسانية، إلى وجود مستقل متعال سماه «عالم المثل» وانزلها ارسطو ـ دون أن يرفض فكرة الماهية والجوهر ـ في الأشياء الطبيعية كأنواع وأجناس ـ كصور أزلية وأبدية، تطبع الأفراد، أو يطبعها المبرز في الأفراد وهكذا احتلت فكرة الماهية كل شيء، والمهم مثلاً ليس البحث في الأشياء السود وخصائصها، بل في مجرد تقديم تعريف للسواد، وللحرارة بدلاً من الأشياء الحارة، وللإنسان المجرد المنطقي، بدلاً من هذا الانسان من دم ولحم، والعائش في هذا المجتمع أو ذلك، والذي له علاقات وحاجات ومواقف وصحة ومرض وألم وهكذا ساد المنطق

(1) روجيه جارودي : النظرية المادية في المعرفة : تعريب ابراهيم قريط دمشق (بلا تاريخ) ص 17 - 18 .

(2) هذا هو الاستقراء الكامل عند أرسطو الذي هو أصلاً قياس، فيأخذ أرسطو أخسّ نوع مثل «انسان» اذ ليس تحته نوع أدنى، وهذا معنى أنه أخسّ، ويعرفه بنوع وفصل: حيوان ناطق، فإذا عرفنا ماهية الانسان هذه عرفنا كل أفراده في كل زمان.

الشكلي على العلوم والاخلاقيات وكل شيء، وابتعد عن دراسة الطبيعة والأشياء المشخصة والمتنوعة. وهنا أهملت العلاقة وأكد على الماهية والجوهر التجريدي المنطقي، والتصنيفي الذي ليس له دلالة واقعية جزئية ملموسة إنه مضمون يشير إلى المشترك الأعم : انسان، حيوان، نبات، وهكذا، وطبعاً خطوة واحدة وينتهي الأمر إلى فكرة المطلق، والثبات، وأن كل شيء هو هو وجاء بيكون «فرنسيس» فبشر بمنطق استقرائي تجريبي يقوم على دراسة الأشياء وهذا المتعين وليس العام المجرد، هذا الانسان هذا الشيء الحار، وتوالت الكشوف في مجال الطبيعة، فأنت إذا درست استقرائياً وتجريبياً الأشياء الحارة وصلت إلى معلومات جديدة. ولكن إذا بدأت بتعريف الحرارة كجوهر لا تخطو خطوة واحدة جديدة [1] .

واستكمل الجهد مع هيغل واتباعه الكثر، ومنهم ماركس باستحداث منطق جديد، ومنطق جدلي [2]، يقوم على دراسة الأشياء في علاقاتها، فالماهية ليست ثابتة إنها محدودة بعلاقات الشيء بأشياء أخرى، ولم تعد ثمة تفرقة بين الماهية والمظهر أو الظاهرة، وليس من سبيل لمعرفة الماهية أو لنقل خصائص الشيء إلا من خلال الظواهر، بل إن المطلق نفسه عند هيغل هو صيرورة، هو تجلياته في عالم الأشياء من أبسط أشكال المادة حتى الدولة [3] .

لقد ضربنا عدة أمثلة على البنية وأهميتها وهي نفسها أمثلة على العلاقة، مثل علاقة الحروف في اللغة، والنوتة في الموسيقى، والمواد الخام بالبناء، والعناصر أو الذرات أو الوراثيات بالنسبة للجسم، وعلاقة الفرد بالمجتمع وسنعود إلى الأخيرة بشكل مفصل .

4

البنية والعلاقة وفكرة الدوائر :

وهذا يجرنا إلى مسألة الحلقات أو الدوائر كمنهج وتوظيف فكرة البنية كمنهج. لنأخذ أخلاقياً أو سياسياً أو إجتماعياً تحدث عن الانسان، ما الذي سيقوله، يمكن الحديث عن الإنسان كفرد دون أن تعين علاقاته ومكانه وزمانه وانتماءاته ونمط مجتمعه إلى آخر ما هنالك، فأي حديث هذا ؟ أنه لن يقول شيئاً مهماً، لأنه يبدأ بداية خاطئة، الفرد أو الجوهر الذي جرد من

---

(1) سبق ذكر المصادر عن هذا : وبالنسبة لسقراط : بحثنا : سقراط من خلال المصادر الغربية والعربية الحديثة، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد الحادي عشر 1968، ص 42 فما بعد .

(2) كيدروف : المنطق الشكلي والمنطلق الديالكتي، ترجمة محمد عيناتي وسهيل يموت، مكتبة النهضة، بغداد (بلا تاريخ) كله .

(3) لويس ـ مدخل ـ ص 88 فما بعد، وهيوليت : دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقني 1971، ص 88 فما بعد إلى ص 167، وإمام عبد الفتاح إمام : المنطق الجدلي عند هيغل : القاهرة 1969، ص 316 - 336. وكتابنا المخطوط «التطور» حيث أوضحنا المسألة بالاستناد إلى هؤلاء مع مناقشة مفصلة .

علاقاته، من فعالياته، من لغته، لكن حالما تضعه في علاقات، في مجتمع، مع آخرين، تحتم عليك أن تحدد كلامك عنه بشكل دقيق من خلال صورة ذلك المجتمع ونوعه، والمجتمع مجتمعات ليست واحدة بل هي صور وأنماط وأطر ومستويات وربما طبقات، وبالتالي فحتى حينما تتحدث عن الانسان في علاقاته بمجتمع، فعليك أن تسعى وراء علاقات أخرى أخص ثم أخص حتى تصل إلى «تفسير التفرد» الذي تجده عنده في بنى أفراد المجتمع الأوسع .

هنا ندخل في مسألة الدوائر، كمنهج لدراسة أية شخصية علمية أو فكرية أو فنية . . . الخ، كذلك لدراسة أي مذهب، ولنبدأ بشيء من المناهج الأخرى للوصول إلى منهجنا الكلي، المنهج الميتافيزيقي يعزل الأشياء، يهمل علاقاتها انه ينظر الى الأشياء وكأنها لا تعاني تناقضات داخلية، يبدأ من عدم التناقض من العطالة، من السكونية، فلا يستطيع تفسير التنوع الجديد، المادة عند معظم القدامى واحدة، سالبة، خالية من كل تناقض، وبالتالي فمن أين يأتي الجديد، وتنوعات الأشياء ؟ هنا لابد من إضافة فكرة الصورة أو الفاعل الواهب أو الصانع، أو المحرك الأول، أي لابد من دفعه لكي تبدأ المادة بالحركة ومنوع لكي تنوع وتعدد الأشياء.

وهنا جاء المنهج الجدلي، لا شيء منعزل، كل شيء في علاقة، كل شيء هو وليس هو في أحوال مختلفة، كل شيء يحوي فن، وتعددية وتناقضات والجديد هو ظهور ونضوج التناقضات، عندما يكون محتوى الشيء في وضع جديد أو تحت تأثيرات مستجدة، تتفاعل مع تناقضاته الداخلية. ولكن هذا المنهج في إحدى صوره ـ المنهج الجدلي التاريخي ـ يؤكد بشكل جديد على اعتبار العامل الاقتصادي وعلاقات الانتاج أهم عامل ـ وليس كل العوامل ـ لكن بعض المنظرين في روسيا وفي الدول الاشتراكية، في الغرب، وفي العالم العربي بشكل خاص استخدموا هذا التفسير بشكل وحيد ومبالغ فيه، فجاءت تفسيراتهم مفيدة فقط في أوسع

---

(1) فيلسوف ألماني ماركسي ألف كتاب «تأريخ المادية في القرون الوسطى» وصدر عام 1957 وعلى أساس جملة نقاط اعتبر ابن سينا ماديا في موقفه الأول وكذلك ابن رشد لكنه في المجلد الأول من الجزء الثاني في كتاب الانسيكلوبيدي «تاريخ التنوير والالحاد» الصادر عام 1970 تراجع عن موقفه هذا، وذلك بتأثير نقد عدد من الماركسيين بما فيهم أوزرمان الفيلسوف السوفياتي المعروف : أن تلك النقاط التي كانت تدل عند لاي على غلبة المادية في فلسفة ابن سينا مثل اعتماده على التجربة وقوله باستقلالية وجود المادة، ورفض التنجيم، والقول بقدم العالم والبدء بالجزئيات والقول باطراد الحتمية هي مجرد عناصر مادية في الحدود المثالية لعصره، انظر : د. نايف بلوز : وقفة مع كتاب النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ضمن كتاب : الماركسية والتراث العربي الإسلامي، طبعة ثانية، بيروت 1982، ص 190، وكذلك انظر بحث د. توفيق سلوم : المادية وتجلياتها في العصر الوسيط (مناقشة لاعمال حسين مروة ود. طيب تزيني) ص 244 من نفس الكتاب الماركسية والتراث العربي، حيث توجد إشارة إلى لابي هذا، وتأثرهما به، وكذلك بحثه الثاني، ص 262 .

نطاق، ولكنها فجة غير منضجة ولا مقنعة في تفسير الظواهر الأدق والأضيق مثلاً «الطيب تيزيني» مقتدياً بمؤرخ للفلسفة هو «هرمان لاي» ترك لاحقاً المنهج (1) أقول (طيب تيزيني) الذي استمر في هذا المسار في كتابه «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» يحاول أن يقدم تفسيراً لفلسفة متكلمينا وفلاسفتنا ابتداء بالمعتزلة وحتى ما بعد ابن رشد على أساس المراحل الخمسة، وعلى أساسها أن المجتمع العربي آنذاك عبودي شبه اقطاعي (1) وبعيداً عن مناقشة هذه القضية الخاصة بنمط الانتاج الاسيوي نقول : إن ما يفسر كل شيء لا يفسر شيئاً، نعم كون مجتمعنا آنذاك له علاقات انتاجية معينة واقتصاد معين لابد أن يؤثر، ولكن تأثيره سيكون في المشترك بين هؤلاء في الفلسفة والمنطق العامين إن وجدا، لكنه لا يفسر تنوعاتهم واختلافاتهم الفلسفية والفكرية؛ لماذا إذن وجد ابن رشد القائل مثل ارسطو بازلية العالم ووجد الكندي والمتكلمون القائلون بحدوثه في الزمان من لا شيء [2] ولماذا وجد ابن سينا الفيضي، ووجد الرازي القائل بالقدماء الخمسة، وبالأصح من مادة أولى أزلية ؟ لماذا انكر ابن رشد خلود ما بعد الموت، بينما نجد معظم فلاسفتنا ثنائيين يقولون بخلود النفس فقط دون الجسد، بينما قال المتكلمون ببعث النفس والجسد، وليس النفس فقط. لماذا ناصر إبن رشد المرأة، وأقعدها ابن سينا في البيت، هنا لابد من دوائر أخرى .

4

وطالما نحن نتحدث هنا عن الفلسفة، فيتعين إدخال الدوائر التالية لمعرفة أي مذهب فلسفي أو شخصية فلسفية :

1 ـ تاريخ الفلسفة العامة .

---

(1) وصف مجتمعنا العربي الإسلامي آنذاك بهذا الشكل غير مقبول، وقد ناقش الدارسون المنتقدون لفكريهما ... طابع هذا المجتمع على أساس ما يسمى «بنمط الانتاج الأسيوي» في الشرق ومنه العربي، فهو مجتمع واقتصاد لا ينطبق عليه نعت «الاقطاعي» على النمط الغربي الأوروبي، وجوهره أنه في الشرق ـ العربي لا توجد ملكية خاصة للأرض لأنها ملك للدولة باشكال مختلفة ولمزيد تفصيل وتعليلات لهذه الظاهرة بحث : بو علي ياسين من التراث إلى الثورة مع طيب تيزيني، ص 9 - 16، وكذلك بحث نبيل سليمان منهج الماركسية والتراث العربي الإسلامي في تجربة حسين مروه، ص 90 - 101 وكذلك بحث د. رضا السيد : طيب تيزيني بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق، ص 172، كلها في كتاب : الماركسية والتراث العربي الإسلامي ـ السابق ـ وكذلك كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق ـ السابق ـ ص 44، حاشية 108 .

(2) من المؤسف أن باحثين كثيرين وقعوا في مطب أن المعتزلة يقولون بقدم العالم على أساس قولهم بفكرة «المعدوم» والعجيب أن ناقدي طيب تيزيني وحسين مروه يقعون في التجزيئية ونفس أخطاء منهج من انتقدوهم، فيرون أن المعتزلة يقولون بقدم العالم على أساس فكرة المعدوم مثل د. نايف بلوز ـ ص 192، ود. توفيق سلوم ـ السابق ـ ص 253 فما بعد وسنوضح المسألة «كتطبيقات» على فقدان المنهج على أساس البنية، والاعتماد بدلاً من ذلك على «التجزيئية» واغفال العلاقات ـ فيما سيأتي من البحث .

2 ـ تاريخ العلوم وطروحاتها حتى زمان المدروس .

3 ـ طابع العلاقات الإجتماعية والاقتصادية .

4 ـ الطابع الوطني أو القومي .

5 ـ الطابع الفردي أو الشخصي [1] .

فلكي نفهم فلسفة ابن سينا مثلاً وطابعها الخاص، لا بد أن نعرف موقفه من سلسلة الفكر الفلسفي قبله والمعاصره له، وفعلا فهذا الفكر ليس غائباً عليه، بل حاضر عنده سواء اليوناني، أو ما يدور عند المتكلمين والمدارس الفلسفية العربية المعاصرة له، كذلك لابد أن نعرف العلم السائد في ميدان الطبيعة والفلك ومفاهيم المادة والحركة . . . الخ، وأن معظم أخطاء الفلسفات القديمة وبناءاتها الفلسفية سببها الاطروحات الخاصة بالعلوم نفسها، ولا مجال الان لتوضيح هذا حتى بمثال واحد [2] .

كما أن معرفة علاقات الانتاج السائدة، عبودي، اقطاعي، رأسمالي . . . الخ، مهمة جداً في تفسير الاراء الفلسفية في زمن محدد، وغالباً ما يكون هذا التفسير عاماً، ويشمل خصائص تتعدى فيلسوفاً بعينه. إنها دائرة واسعة تفسر الظواهر المشتركة العامة فترة معينة، ولا تصلح لتفسير قاطع ووحيد وقائم بذاته للتنوعات واختلاف المواقف الفلسفية بدون الدوائر الأخرى، كما ذكرنا في ردنا على تيزيني قبل قليل .

إن هذا العامل يفسر الحقائق العامة الكبرى جداً، بينما تشكل العوامل الأخرى دوائر أضيق، لكنها ستكون أهم كلما ضيقنا الدوائر وصولاً إلى العامل الفردي الذي يبدو عظيم

---

(1) مقدمة كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ـ السابق ـ رقم (1) في المنهج التاريخي، ص 1 - 31، وكورنفورث : العلم ضد المثالية ترجم قسماً منه إبراهيم كبه بإسم «البراغماتية والفلسفة العلمية» بغداد 1960، ص 47 .

(2) راجع حول الأمثلة : دراسات ـ السابق ـ ص 13، لتوضيح أثر أطروحات العلم الطبيعي والفيزياء حول المادة والحركة ومحدودية العالم في وصول أرسطو إلى محرك لا يتحرك، كذلك أنظر كتابنا : الفلسفة والإنسان، الفصل الثالث، ص 88 وما قبلها وما بعدها وكذلك ص 93 فما بعد، ثم الفصل الرابع، ص 125 - 128، حيث نصوص طويلة عن انجلز يطري الفلسفة وينعي على اطروحات العلم عبر العصور حتى نيوتن وما بعده إيقاعها الفلسفة في متاهات، انظر أنجلز : جدليات الطبيعة (الترجمة العربية) دمشق 1976، ص 60 - 62، 41، 286، 292، وكتابه الاخر : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسيكية، دار التقدم، موسكو 1970، ص 27 - 28، وكتابه الاخر : الاشتراكية والطوبائية (بالعربية) موسكو 1968، ص 60. وكتابه : ضد دوهرنغ (بالعربية) بيروت 1965، ص 31 - 32، 71 - 72، وبحثنا : الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة، القسم الأول، العدد الأول 1985، ص 53 فما بعد .

الأهمية في تفسير التنوعات والمواقف الفلسفية المتعددة، ففي حقبة ووضعية مرحلة معلومة، مثل الفترة اليونانية، المرحلة العربية الإسلامية، القرون الوسطى المسيحية، عصر النهضة الأوروبية، الفلسفة الحديثة وهكذا. والفرد هنا ليس فرداً ذرياً، إنما هو فرد مجتمع معين وفي علاقات معينة وهذا يجرنا إلى مسألة كيف يمكن النظر إلى علاقة الفرد بالمجتمع بشكل مفصل من خلال فكرة البنية والعلاقة .

البنية والعلاقة وقطبا الفرد والمجتمع :

يقدم بوخنسكي مذهبين رئيسين : الأول يرى بأن المجتمع هو فقط الموجود الحقيقي لا الأفراد، المجتمع فقط جوهر وكائن تام حقيقي، الكل هو الأصل، أما الأفراد فأجزاء مثلهم بالنسبة له مثل يد إنسان، فحين تكون مفصولة عن الجسدفإنها ليست يداً، وأقرب من يمثل هذا دور كهايم ومثل هؤلاء من يرى أن الأفراد ليسوا حقيقة جوهرية بل العلاقات والموجود فقط حزم علاقات. والنتيجة مثل سابقيهم المجتمع هو الكل الحقيقي، كما يقول هيغل (الكل حقيقة واقعة جوهرية وقائم بذاته، الانسان مجرد لحظة من لحظات الديالكتيك في المجتمع. هذا هو الموقف الأول بشقيه، ومقابل هذا يوجد المذهب الفردي : لا وجود للمجتمع. والفرد هو المهم ودعوى وجود مجتمع ككل هو تجريد وكلام لا واقع مقابله، والنظرة هنا ذرية وأشبه بمونادات «لايبنتز» ويترتب على ذلك أن الفرد له حقوق وليس عليه واجبات، أعني واجبات نحو المجتمع ككل طالما أن الأخير مجرد وهم، وهذا ما انتهى اليه ماكس اشتيرنر منتصف القرن التاسع عشر في كتابه (الوحيد وملكيته) أنكر فيه كل اخلاق إجتماعية، وكل التزام إجتماعي. الانسان الفرد مسؤول أمام نفسه واخلاقه فقط. ويرفض بوخنسكي هذا المذهب الفردي ويرى أنه لم يعد له وزن اليوم. والحل الذي يقدمه مذهب وسط بين الطرفين إنه لا الانسان الفرد ولا المجتمع وهم من الأوهام : أو «لحظة من اللحظات» وبإختصار يرى :

1 ـ إن الحقيقة الواقعة التامة الوحيدة في المجتمع هي أفراد الإنسان .

2 ـ إن المجتمع أكثر من مجموع أفراد الانسان. إذ أنه يشمل عداهم على العلاقات الواقعية بينهم (1) وتعقيبي هو أن الحديث عن (المجتمع) مهم إذا لم تضف أنه توجد مجتمعات، وبالتالي أفراد في مجتمعات لا في مجتمع واحد، كما أننا لا نعتقد بوجود

4

(1) بوجنسكي : مدخل ـ السابق ـ ص 94، 113، 114، 116 - 117 وكتابنا : الفلسفة والانسان، الفصل الثاني، ص 59 فما بعد .

ثنائية فالفرد هو فرد مجتمع معين، والمجتمع هو مجتمع أفراد معينين ولا وجود لأفراد بشكل عام مطلق، ولا لمجتمع بشكل عام مطلق، والفرد يحمل ميسم (الإجتماعية) ابتداء، وللفرد معان متعددة فهو يتضمن معنى بيولوجيا (جسداً فردياً) ومعنى سايكولوجيا (ذات وعواطف خاصة) ومعنى ثقافياً. والأولان أقرب إلى معنى الفردي والفردية. بينما الثقافي يحمل معنى إجتماعياً ويشد الكائن إلى قطب الإجتماعية، لكن الفردي هو في الأساس مجرد «إمكانات» عندما يولد الطفل وأنه من خلال المجتمع تبرز الشخصية المستقلة. وهذه المؤثرات الإجتماعية والثقافية تفعل حتى فيما هو بيولوجي وفطري فقد أكدت الدراسات والتجارب المتعددة أن العصبي والغريزي وكل ما هو بيولوجي عند الإنسان يخضع لتأثيرات الإجتماعي والثقافي إضافة إلى أن البيولوجي موروث من الأسلاف والنوع وهو بهذا المعنى إجتماعي، إن الشخص لا يصبح فرداً إلا عندما يكتسب اللغة والقدرة على التواصل مع الاخرين وبالتالي التفكير، لأن التفكير لا يكون بدون لغة، وبذلك يكتسب الثقافة، فحدود الفردية نفسها هي حدود العام المشترك والإجتماعي والثقافي [1] .

الإنسان هنا ليس بمفهوم ديكارت بل بمفهوم باسكال، إن الإنسان كما ينطلق عن تأملات ديكارت هو إنسان مكون منهجياً بجمع الأجزاء، الفكر أولاً ثم النفس متحدة مع الجسد والميول. إن الإنسان في أفكار باسكال هو إنسان القدر مرمي في زاوية ضائعة من العالم مع عظمته وثقافته مشكلة لذاتها. أن انسان ديكارت يصل إلى العام المجرد في القرن الثامن عشر، إنه انسان هلفيتوس وكوندياك ودلامير إنه إنسان مبتور عن تاريخه مبتور عن علاقته مع الغير، مبتور عن علاقاته مع الكائن العام. كما أن الفلاسفة يهتمون بتغييره أكثر من التعرف إليه، أما فيلسوف اليوم فعلى النقيض، لايعتبر الإنسان الا في علاقاته ويستطيع أن يأخذ لنفسه كلمة مونيستياغو (أن الاخرين يكونون الانسان، ذلك ما أنشده) [2] .

لقد أسَسَ أوكست كونت أسس علم الإجتماع ضد فردية القرن التاسع عشر، التي أثمرت أفكاراً مثل الانانية والاثرة (ستندال) والليبرالية الاقتصادية التي ترى بالمبادرة الفردية ينبوعاً لا غنى عنه لانتاج الخبرات وترفض كل هيمنة الدولة على الانتاج الاقتصادي، وكذلك الليبرالية السياسية. ويرى كورفتش أن العراك اليوم حول صلة الفرد بالمجتمع يجب

(1) انظر لنا : مع العدد الأسبق من مجلة الفكر العربي «الفرد والجماعة جدلية الوحدة والاختلاف» مجلة الفكر العربي، كانون الثاني يناير ـ آذار، مارس 1990، العدد التاسع والخمسون (59) .

(2) بريهية ـ السابق ـ ص 34 - 35 .

اعتباره مقفلاً، فلم يعد ليعني أخذ المجتمع والفرد ككيانات متنافرة والواحد خارج الاخر، ويرى ديوي أن الفرد والمجتمع ليسا نقطتين متضادتين، وإذا كان دوركهايم اعتبر أن للمجتمع بنية، وليس الفرد بنية، وإنه مجرد ذرة اجتماعية، فإن المشكلة التي واجهت كوندياك من وجهة نظر أهل مدرسة الشكل أو الكشتالية ونقدهم له قائمة هنا، لقد أُنتقد كوندياك انه ما من مجموعة أحاسيس تستطيع تفسير إحداث العقل المتشابكة، إذا أخذت الأحاسيس مجزأة ـ كما اسلفنا القول ـ وكما سنقول لاحقاً ـ هنا أيضاً كيف العبور من مدركات فردية بذاتها، لا فهو يرى أن الفرد، وقد أخذ بطريقة محسوسة له بذاته بنية إجتماعية، وقد مهد علم النفس هذا الطريق، فقد كانت السيكولوجيا التقليدية تعلم أن معرفة الغير هي نتيجة تحليل بالمشابهة مع الذات أي من مشابهة سلوك الغير لسلوكنا نعرف الغير، لكن بلدوين أظهر أن الطفل لا يعرف نفسه وذاته الخاصة إلا بعد أن يكون وعى أنا الغير، بالنسبة له هو مركز ردات الفعل المتصلة بحاجاته الخاصة وما هو إلا النموذج الذي عليه يتخيل ذاته الخاصة، وإنه فقط في مرحلة لاحقة يتصور الاخرين انطلاقاً من ذاته، إن الطبيعة البشرية لا تأتي إلى الوجود إلا قليلاً قليلاً، فهي ليست بالولادة، بل مرآة ينعكس فيها الغير، وليس وعينا عالماً مغلقاً على الإطلاق، وهوسرل ينتقد «كوجيتو» دكارت، أنا أفكر فأنا موجود، يقول : إن وضوح اللاانت هو السابق لوضوح الأنا الخالص، ليس الاخر حداً للأنا، بل هو ينبوع للأنا، الذرة التي يتكون منها المجتمع ليست فرداً بسيطاً، بل إن هناك بنية لا يمكن فصل أجزائها بعضها عن بعض إلا بالتجريد، كل شيء يجر كالميكروفيزيائية التي تصل إلى ذرات بنيوية حيث لا معنى ولا وجود لأجزائها إلا في صلتها في بعضها البعض (وبقية النص سبق إيراده فيما تقدم عن أن اخر عنصر في لغة علم الإجتماع أصبح ذا بنية إجتماعية لا تتجزأ) [1] .

البنية والعلاقة ونظرية المعرفة :

مثال آخر أو تطبيق آخر تفسير المعرفة أو في نظرية المعرفة .

إن تفسيرنا القائم على أساس البنية والعلاقة يتناولها من جهتين :

الأولى : تفترض النظرية الحسية في المعرفة إن المدركات تأتي منفردة معزولة عن بعضها إلى الدماغ، كل حاسة ومحسوسها على حدة : الألوان، المكان، الملامسة، الشكل . . .

(1) بريهية ـ السابق ـ ص 22 - 34 .

الخ. ثم الجسم لهذا الشخص ثم الذي يليه، هذا ما أفتى به لوك في انكلترا وكوندياك في فرنسا ومن تابعهما. الان البديل نظرية التوجه الكلي، لقد أثبتت دراسات بافلوف أن تعيين المسافة مثلاً، قرب أو بعد شيء عنا، لا يعينه البصر فقط، بل اللمس أيضاً، وديناميكية الجسم كله، المهم هنا أن الشيء يدرك ككل ثم يحلله العقل، وليس العكس، والشيء يدرك في علاقاته، والشيء وعلاقاته شيء موضوعي ينعكس فينا، وفي هذا رد ليس على الحسيين فقط، بل على «كانت» الذي افترض أن عقلنا يملك نسقين نسق زماني ونسق سببي. بمعنى أن الأحداث في الخارج، عقلنا هو الذي يضعها في علاقات سببية، وفي زمان سابق ولاحق، أننا ننظم الأشياء بموجب هذين الإطارين، وفي نظرية الكل أو البنية ليست للعقل مهمة جمع المدركات الحسية التي تأتي إليه منفردة حسب النظرية الحسية، بل مهمته تعريف وتحليل المعرفة التي تأتيه ككل، كوحدة.

ومثال ذلك إننا نفهم الجملة ككل، وليس كل كلمة على حدة، كل كلمة ليست منطوقة في جملة ليس لها معنى، أو ليس لها المعنى المحدد المراد.

كوندياك ولوك واخرون حاولوا تفسير ولادة الظاهرات المعقدة للمعرفة بالجمع أو بإجمال العناصر البسيطة، الذهن يعيد تركيب وجمع الإحساسات عن طريق قوانين الترابط كالمشابهة والضدية وسائر العلاقات الأخرى، على أنه بجمع العناصر فقط لا يمكن تفسير، كيف تدخل هذه العناصر في بنية ما، فإن إحالة الوقائع السايكولوجية المعقدة إلى جمع العناصر، كأننا نقول تقريباً بأن كاتدرائية باريس هي كومة حجارة موضوعة فوق بعضها البعض، إن قوانين التداعي لا تكفي كمهندس للاحساسات، لأن التداعي نفسه مرتبط بالصدفة فنراه في الحلم وفي أحلام اليقظة وفي حالات ذهنية مبهمة، العكس هو الصحيح فإذا عرض علينا أن نركب كلمة بلغة غريبة مجهولة منا تماما بإعطائنا الحروف التي تتكون منها منفردة، فإننا لا نستطيع أن نقوم بالمطلوب إلا إذا كنا نعرف الكلمة أولاً، على أنه هناك أيضاً يجب معرفة الكل قبل أن نسعى لمعرفة كيف تمازجت الأجزاء، ويجب الذهاب إلى أبعد والقول أن هذا المزج هو مشكلة سابقة : لأنني افترضت بأن لدينا في البدء أحاسيس أساسية، على أن هذه العناصر هي وهم، وهي حصيلة التجريد : إن المعطى لنا منذ البدء، مجموعات ذات بنية، أشكال عناصرها هي اعتباطية نسبياً [1].

الجهة الثانية : تتعلق بحدود المعرفة ونوعيتها : العقل وما وراء العقل، أو لنقل العقل

---

(1) جريدة «الجامعة» بغداد الأربعاء 8 آذار 1989، وانظر كتاب : جان باري، الباراسايكولوجي، والميتافيزيقيا الجديدة، ترجمة ونشر دار الشؤون الثقافية، بغداد، حول التفاصيل.

والوجدان، التناول المنطقي العقلي الجاف، والتناول الإنفعالي الوجداني العاطفي، الإنسان ليس عقلاً فقط، ولا يمكن استنفاذه وتعليمه والاتصال به عن طريق العمليات العقلية المنطقية البرهانية فقط .

إن أثر هذه النظرية إلى الانسان كبنية، العقل يشكل مع الحواس من مفاتيحهما، ذات أثر كبير على نوع التربية، التربية العلمية العقلية المنطقية التي سادت حتى الان لا تكفي، وظهرت دعوة من روادها سوزان لانجر الفيلسوفة الامريكية وهربرت ريد وديوي واخرين، لابد من الالتجاء مع المعرفة العلمية والعقلية والرياضية والمنطقية، إلى المعرفة المباشرة، المعرفة التي تواجه الأشياء وجهاً لوجه من خلال الاثار الفنية، ومن خلال المعاناة الشخصية ومن خلال التواصل المباشر مع الأشياء، والفن هو الوسيلة الأكثر أهمية وفائدة في هذا المجال، والشيء المهم هنا أنك لكي تصل إلى انسان سليم، وذي مواصفات، بشرية عالمية لابد أن تزوده بخبرات عقلية وعملية بلا شك، مضافاً إليها خبرات انفعالية وجدانية تصقل حواسه الجمالية والقيمية، وإلى جانب الفنون تدخل أشياء الحضارة والتاريخ كعوامل مساعدة للإيصال، ويتصل بهذا ما يثار اليوم من حديث متنام عن افاق جديدة للمعرفة في حقل الباراسيكولوجي. لقد أوضحت موقفي في مقال طويل في جريدة الجامعة عدد الأربعاء، 8 اذار 1989، ويكفي هنا أن أذكر منه بعض ما يفيد : يحاول هذا العلم تفسير ظواهر غير اعتيادية «خارقة» أو ما فوق طبيعية قياساً إلى العلم الحاضر والمنطق المعروف ومسلمات العلوم الطبيعية المختلفة، من هذه الظواهر : التخاطر والإدراك المسبق، والاستبصار، والتحريك بتأثير التركيز الذهني أو الإرادي، وكل هذه الظواهر معتمدة على التأثير عن بعد دون وسيط، والأخير مبدأ معروف في الفيزياء الكوانتومية ويسمى (بالتصلب الفجائي)، ومفاده أن جسمين متشابهين يلتقيان أحدهما بالاخر يصبحان متضامنين، فإذا افترقا وصادف أحدهما حاجزاً ما وحدث له شيء، فإن الاخر الذي لم يصادف ولم يحدث له ما حدث للاخر يخضع لنفس مصير الأول، وإذا جاز القول : يشعر ويتخذ نفس موقف الأول . . . هذه الظواهر الفائقة لا يمكن تفسيرها من خلال المعرفة العلمية التقليدية الحالية ويحاول علم الباراسيكولوجي التثبت من «حقيقتها» من جهة، وتقديم تفسيرات «علمية» لها من جهة أخرى، وهو لا يقبل بالتفسيرات الجاهزة المقدمة تاريخياً وعلى مر العصور القائلة بأن هذه الظواهر صحيحة، لإنها ظواهر لا تقبل تفسيراً لأنها تعود لبعد آخر فوق إنساني فوق علمي، وبهذا يفصل الباراسيكولوجي نفسه عن دعاوى الأشباح والسحر والدروشات العامية التي يختلط فيها الوهم مع الحقيقة، فلا يستطيع الانسان تصديقها مسبقاً أو إنكارها

مسبقاً، على العكس من ذلك يحاول هذا العلم تفسيرها على أساس أنها تكوينات «عقلنا» وبالاستناد على تطوير نتائج وتحليلات البيوكيمياء الجزيئية والبيولوجيا الجزيئية والميكانيك الموجي الكهرومغناطيسي لكن بإضافة فرض وجود جسيمات أولية ذرية ذات بعد جسمي ـ نفسي في عقولنا تقوم ببعث الإشارات وتلقيها وما أشبه، إن علاقة هذا الكلام بنظرية البنية والعلاقة، يتأتى من ضرورة التنبيه إلا أن ثمة مجال أوسع في أن توسع معارفنا عن هذا الطريق، لكن العلاقة التي استدعتني للكلام عن الباراسيكولوجي هنا هو أن هناك خطراً في وقوع بعض علمائها في النظرة التحليلية التجزيئية، أو الجزيئية، وإلا ماذا يمكن أن يستنتج الإنسان من قولهم بجسيمات فكر، وجزيئات ناقلة للمعلومات مثل «النترينو» الذي هو جسيمات من أصل فضائي بدون وزن ومجردة من الشحنة. وهي تجتاز كوننا وأجسامنا بوفرة وبسرعة الضوء على حد قولهم أو «المندونات» حسب فيرسوف وهي شبيهة بالنترينوات وهي عبارة عن مادة عقلية منتشرة أي أن ما ينبغي عدم نسيانه هو أن هذه الجسيمات هي جزء من كل، من بيئة دماغية أو كونية، لكن الانسان يقتضي أن نذكر أنه توجد أكثر من مناسبة يؤكد فيها علماء هذا العلم على ارتباط الواحد مع الكل، وارتباط الانسان مع الفضاء ومع القوى الأرضية دون امكانية أن يعزل نفسه (ص 50 من كتاب باري) وعلى أن عقل الانسان تطور من (500) إلى 1200 سم3 خلال مراحل الإنسان الهابيلي، فالصانع فالعاقل.

البنية والعلاقة والتركيب الذري والجيني ونظرية التطور:

التطبيق هذه المرة يخص العلوم الطبيعية والكائن الحي ومنشأ الكون كله، خصوصاً في الفيزياء الذرية وفي الهندسة الوراثية. لقد انتهى «رسل» كأبرز الذريين المنطقيين في كتابه «العقل والمادة» على وجه الخصوص إلى أن كل شيء هو مجموعة راقصة من ذرات، ويسمي حركاتها أحداثاً، وسلسلة الأحداث من الخارج إلى أن تصل رأس الإنسان يسميها مادة، وسلسلة الأحداث داخل دماغنا يسميها نفساً أو روحاً، ولا فرق فكل ما هنالك أحداث، فلا مادة ولا عقل ولا روح (1) هذه نظرية عدمية، تلغي تنوعات الأشياء، تلغي بناءها الخاص، تلغي كياناتها المستقلة، أنها تحلل كاتدرائية امستردام أو باريس إلى نفس المواد منها كنيسة كنتر بري، ولكن قبل الوصول إلى الانقاض نكون فقدنا الكاتدرائية والكنيسة معاً، كما أوضحنا سابقاً. لكن المشكلة هي ما الذي جعل الذرات إذاً، وهي

---

(1) برتراندرسل : العقل والمادة ـ السابق ـ ص 206 على الخصوص .

وحدات البناء الأساسية العضوية واللاعضوية، وتنوعات كل صنف ونوع وجنس ؟ ومن أين جاء الفرق بين حي وجامد، وجامد وجامد، وحي وحي، وانسان وانسان، ونخلة ونخلة ؟ لا جواب. إن رسل لا يقدم تفسيراً لشيء؛ لأنه لم ير أشياء، إنما رأى ذرات تتراقص، وأحداثاً .

وجاء سارتر في مرحلة محددة في كتابه «المذهب المادي والثورة» فأخذ على الماديين فكرة عطالة المادة : أرجع بذهنك إلى الوراء من الانسان إلى أبسط الأحياء، وإلى أول تكون أرضي، وإلى أول تكون المجموعة الشمسية، وإلى ما قبل تكونها في سدم، ثم بسط وبسط المادة، إلى أين تصل ؟ تصل إلى العناصر المائية أو تزيد كالهيدروجين والاوكسجين وبسط أكثر تصل إلى أبسط تركيب ذري وربما هو تركيب عنصر الهيدروجين جزيء مركزي واخر حوله (بروتون والكترون) كيف إذن تعقد هذا ووصلنا إلى انسان يمشي ويضحك ويفكر وينتج مثيله ويغير الطبيعة، ويحدث فيها موضوعات جديدة ؟ هنا وقف حمار «الماديين» بحسب سارتر، المادة في الأصل عندهم «عطالة» بلا تنوع بلا خصائص، مجرد ذرة أولى، فاقد الشيء لا يعطيه (1) ولكن سارتر في الوقت نفسه يرفض كل حل اخر روحي أو ديني، ما السبيل إذن، لا حل، هكذا انتهى سارتر مثل رسل في مرحلة من حياة سارتر لأنه تراجع لاحقاً (2) إلى مبدأ الحياد واللاإرادية، فلا هما يدخلان في قائمة الماديين ولا هما يدخلان في قائمة المثاليين وكلاهما لا يدخل في خانة الدينيين من قريب أو بعيد، تلك هي أزمة الفلسفة اليوم، وهي أزمة تحتاج إلى وقفة وكلام كثير مثير للجدل .

فهل يمكن تقديم تفسير من خلال فكرة البنية والعلاقة ؟ هذا هو السؤال الصعب. إن محاولتي هي ابتدائية، وأنا أدعوا المفكرين والمشتغلين بهذه الأمور بما في ذلك «العلماء المختصين» إلى المساعدة في بلورة ما سأقدمه رفضاً وتعديلاً وإضافة ولا نطمح بذلك إلى أن نؤسس فلسفة، مع حاجتنا نحن العرب اليوم إلى أن نشارك فعلياً في هذا المجال .

جوابي يستند على مزج بين الذرية اليونانية من جهة ونظرية التطور الداروينية من جهة أخرى وما لحقها من تعديلات، ونحن نفترض معرفة جيدة من القراء الكرام بكلتا

4

(1) جون بول سارتر : المذهب المادي والثورة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار اليقظة العربية للترجمة والنشر، دمشق 1960، ص 42، 43، 47، وخصوصاً ص 48 - 57 وكذلك ص 60 - 66 .

(2) هذا ما يوضحه في المقدمة الطويلة جمال الأتاسي بعنوان : سارتر في مواقفه من الماركسية، مقدمته لنقد المذهب المادي ـ أعلاه ـ خصوصاً ص 25 فما بعد من المقدمة .

(3) نكتفي بالإشارة إلى كتاب بيرنت الذي يعتبر مرجعاً أساسياً عن الفلاسفة قبل سقراط :
Burnt. J. Early Greek Philospy. New York Ed 1958 P. 41.

النظريتين، التفسير الذري اليوناني عند كل من لوقيبوس وديموقريطس وليس ابيقور، ينبني على أساس البنية والعلاقة، وذلك أن كل الذرات متجانسة في التكوين أو المحتوى، بل إنها ليس لها من الصفات لو انفردت سوى اختلاف الشكل، وعدم الانفعال، وانها ملأ كامل، أما الثقل والألوان والطعوم والخصائص الفعلية والانفعالية للكتل، للموجودات، فلا تتصف بها الذرات المنفردة، لكن عند اجتماع الذرات بأعداد مختلفة وبأوضاع وترتيب معين تتكون أشياء مختلفة في الخصائص، وهذا يشمل حتى الاحياء، والانسان العاقل، وترى النظرية أن العملية بدأت كلها عشوائية، بلا خطة مسبقة، وبلا نظام، لكن من الفوضى وإشتباك الذرات مع بعضها تكونت كتل أكبر اجتمعت في الوسط، وبسبب كبر مساحتها شلت حركتها بفعل اصطدام الذرات الأخرى بها من جميع الجهات، بينما انقذفت الأخرى إلى الأفق، وهذا معنى ومنشأ الثقل والخفة والثقيل والخفيف ولكن النظام ظهر من الفوضى، بسبب أن وجود الكتل وما نشأ من تشابكات أصبح شرطاً يحدد مسارها وعلاقاتها بسواها، وهكذا أصبح لحركة الأشياء نظم وانساق وخصائص تجرى بموجبها، إن شرط وجودها على حد تعبير ـ أوكست كونت ـ هو سر مسارها في نظام مستحدث [1] .

والان ماذا تقول التطورية الحديثة، تنطلق نظرية «لابلاس وكانت» بالنسبة لأصل الكون ككل بإفتراض وجود حالة سديمية، ثم تكونت من إحداها المجموعة الشمسية [2] . تطورية دارون تنصب على بداية الاحياء، تقول إنه بشكل تلقائي ظهرت أشياه الأحياء من أحماض أمينية وفيروسات ثم تدرجت في تكوينات أعقد وصولاً إلى الاميبا أو ذرات الخلية الواحدة، ثم تحت نفوذ قوانين محددة منها التنازع على البقاء وبقاء الأنسب حدثت طفرات، احتفظ بها لاحقاً فتعددت الأنواع في سلم معقد ومتطور، وصولاً إلى الإنسان [3]

---

(1) عن شرط الوجود، انظر : ليفي بريل : فلسفة أوكست كونت، ترجمة محمود قاسم وسيد محمد بدوي، طبعة ثانية، القاهرة 1952، الفصل الرابع، ص 283 فما بعد. وكذلك أندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفي، السابق، ص 238، وقد فصلنا نقد دليل النظام هذا في كتابنا : فلسفة الكندي واراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت 1985، ص 137 فما بعد .

(2) أنظر التفاصيل : بحثنا : نظرية التطور في إطارها التاريخي والنقدي مجلة كلية الآداب، جامعة الكويت 1973، وكذلك بحثنا : الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة ـ السابق ـ القسم الأول ص 54 - 55 .

(3) عالجنا هذه النظرية وتفاصيلها وروافدها من وجهة نظر فلسفية في كتابنا المخطوط «التطور» ونكتفي الآن بالإشارة إلى بحوثنا السابقة المشار إليها، حيث أشرنا إلى مصادر وملخصات عن هذه النظرية، خصوصاً بحثنا: نظرية التطور في إطارها التأريخي والنقدي ـ السابق ـ ومصادره كما يمكن الاكتفاء حالياً بكتاب دارون: أصل الأنواع : ترجمة اسماعيل مظهر، السابق ـ نفس المعطيات، وكذلك جون لويس : الإنسان والارتقاء : ترجمة عدنان جاموس، دار الجماهير (بلا تاريخ) وليبرمان : الطريق الطويل نحو الانسان، ترجمة د. ثابت جرجيس، بيروت 1963 .

المهم أن داروين يفترض أن البسيط يصبح معقداً، وإن وحدات البناء الأولى تتحول كيفياً ونوعياً إلى موجودات ذات اعضاء ووحدة ووظائف إضافية هي غير التمثيل الغذائي والتكاثري البسيط، داروين هو الاخر يرى أن الفوضى تولد النظام، ورايشنباخ يضرب مثالاً على ذلك : ما يتكون من رمال منظمة بعيداً عن شاطىء البحر، ثم حصى ناعم، فقواقع، فحصى كبيرة كلما اقتربنا نحو الشاطىء، وكأن مهندساً أو فناناً فعل ذلك، مع أن هذا كله ينتج نتيجة لقوانين الحمل. حمل الموجات للأجسام حسب ثقلها، وبالتكرار يترسب الأخف بعيداً عن الشاطىء، بينما الأثقل لا يستطيع الموج حمله بعيداً [1] .

لاشك أيضاً أنه عند داروين التبدل الكمي التدرجي في الصفات والطفرات المكتسبة يؤدي إلى تبدل نوعي قفزوي، وإلا لما ظهرت الأنواع المختلفة الجديدة، لكن الجدير بالملاحظة ـ وهو الرد الأكبر على النظرية أنه عند داروين أن قوانين الاحتمال تتناقص كلما خطا التطور مرحلة جديدة، أعني أن مساحة الاحتمالات اللانهائية تقل، وهذه مسألة طالما اغفلها اعداء النظرية معتبرين أن إسقاط كل الاحتمالات اللانهائية لكي يغتني الموجود البسيط ويستمر في التعقد والتطور هو أمر يحتاج إلى حصول احتمال واحد من سلسلة احتمالات تلف الكرة الأرضية مراراً بالاصفار، وقد أجاب «لا شيليه» على هذا بمبدأ مهم سمي بمبدأ لا شيليه، ومفاده «أن العضوية أو البنائية» (أي أن اجتماع أجزاء في وحدة تكوينية) تحافظ على وجودها من التدخل بصده أو تبنيه، وإذا كان قوياً حطمها [2]، وبالتالي فإنه حالما تتجمع جزيئات الذرات مكونة موجوداً ما، مهما كانت بساطته، فأن معظم الاحتمالات الأخرى تسقط وتستبعد وتظهر احتمالات جديدة منظمة منطلقة من هذا التكوين الجديد وعلى أساسه .

ولنضرب لهذا مثلاً بسيطاً من ميدان كلنا يفهمه، لنفرض أن عندنا طفلاً، هنا الاحتمالات عن ما سيحدث له وما سيصير إليه احتمالات جمة، بل ربما لا نهائية، أنه يمكن أن يموت مبكراً ويمكن أن يصاب بعاهة، ويمكن أن يكون لصاً، أو مهندساً. لكن لنفرض أنه في ظروف وعلاقات محددة، وكلنا له ظروف وعلاقات محددة، أصيب بالشلل في ساقيه فإن جميع الإمكانات والاحتمالات المبنية على كونه سليم الساقين وشخصاً اعتيادياً ستذهب وستنحصر الامكانات في سلسلة محددة يأخذ أولها بتلابيب اللاحق؛

---

(1) رايتباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1968، فصل التطور (12)، ص 173 - 178، وبحثنا : نظرية التطور ـ السابق ـ ص 322 .

(2) جراهام كانون : نظرات في تطور الكائنات الحية، ترجمة عبد الحافظ حلمي، القاهرة (بلا تأريخ)، ص 238، بريهية ـ السابق، ص 25 .

4

لنفرض أنه لم يصب بمرض، ودخل المدرسة، لكن في قريته لا يوجد فرع علمي، بل أدبي وأنه حصل على درجة واطئة، فإن هذه النتيجة ستعين الخطوات اللاحقة .

وستزول جميع الاحتمالات والامكانات اللانهائية المفترضة أولاً بالنسبة لطفل سليم، وبإختصار فإن الطفرات تحفظ وتبقى وتؤثر بتجمعها في ظهور أشكال وأنواع جديدة، إن الحجة السابقة المعارضة المستندة على الاحصار تفترض أنه كل مرة جديدة تطوريه يواجه الكائن احتمالات لا نهائية بشكل كامل، وكأن الخطوة الأولى ليس لها تأثير لاحق، وخير مثال اللغة تبدأ لغة أمة من حروف محددة وتراكيب قليلة، ثم تغتني ويصبح السابق أساساً لما بعده، ولا يبدأ كل كائن من «صفر» اللغة الأولى وبساطتها الأولى. إن نظرية البنية في تفسيرها للتطور تفترض وحدات بنائية متماثلة مثل قطع الميكانو أو حروف الهجاء، لكننا لا نبدأ من الصفر في كل مرة، بل إننا لا نبدأ من «الأجزاء أو العناصر» المنفردة، كما ترى الذرية اليونانية القديمة لكن التكوينات لا تبدأ من الصفر في كل مرة، فكل تركيب جديد أو إعادة تركيب، كل تنظيم يبدأ من حيث ينتهي التركيب السابق، وليس بالإمكان الخوض والتوسع في أصل النظرية ومبرراتها هنا، ولكن على ضوء كل ما تقدم يمكن القول بإمكان إفتراض أن أصل الكون كله ذرات متجانسة (وهو ما تشهد به فكرة وحدة العالم البنائية، والوزن النوعي للعناصر لمندليف) (1) مع إضافة مهمة على النظرية اليونانية، وهي أن هذه الذرات لم تكن قط منفردة ثم إجتمعت، بل أينما ذهبنا إلى الوراء نجد مادة مركبة تملك كل خصائص التناقض والغنى والامكانات، بمعنى أن فكرة «عطالة» المادة التي يفترضها سارتر كحالة أولى للكون، هي تجريد ذهني أو تصور ذهني، وافتراض لم يتحقق قط عبر التاريخ اللانهائي للكون .

ومن جهة أخرى يشار إلى الصعوبة الأكبر وهي (ظهور وتفسير الحياة والأحياء)، ويبدو أن النظرة القديمة إلى المادة مسؤولة عن تجسيمنا لمفهوم الحياة واللاحياة، والمادة وما يقابلها «كلا مادة». أو الجامد والحي، لقد أصبح معروفاً وربما منذ «دنس سكوت» امكانية افتراض أن المادة تفكر (2) وحديثاً لم يعد مقبولاً أن المادة لا تعاني الإحساس الأمر متوقف

(1) بحثنا : نظرية التطور ـ السابق ـ حيث أوضحنا مفهوم وحدة العالم المادية، وإشارة إلى مندليف، ص 316 .

(2) عالجنا بتفصيل فكرة «احساس المادة» على أساس فكرة «المنعكس» في الفيزياء الحديثة في أبسط صور المادة في محاولة لتفسيران المادة تعاني التوتر والاحساس والانفعال تنطبع فيها آثار الأشياء من خارجها، وأن هذا الانعكاس ورد الفعل يتعقد مع سلم الكائنات كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة، الطبعة الثالثة ـ السابق ـ ص 5 حاشية (2) المطولة، وانظر جارود : النظرية المادية في المعرفة ـ السابق ـ ص 165 فما بعد. وحول دنس سكوت : أنجلز : الاشتراكية الطوبائية ـ السابقة ـ ص 7. وماركس : العائلة المقدمة ترجمة حنا عبود

على معنى الاحاسيس، والإحساس في ابسط صوره فعل ورد فعل، تأثر وتأثير، هذا هو الأصل : الحديد إذا تمدد بالحرارة فهو أحس، كل هذا نوع من الإحساس فإذا تعقد في كائنات أعلى وصاحبته استجابات اعقد، فيها شعور، وإرادة، وتعقل كان هذا نوعاً أعلى من الإحساس، أن هذا التفسير للتطور هو أحد صور بناء فلسفة على أساس منظور علمي هو نظرية التطور وقد قبل اخرون هذه النظرية بكل تفاصيلها ومراحلها مستندين إلى علوم عدة مثل علم الكوزمولوجي، والجيولوجي والأجنة وعلم الأثريات وما يقرب من دوزينة علوم (1) ولكنهم لم يقبلوا ولم يقنعوا بالتفسير الصدفوي اللاغائي فافترضوا أن هذا التطور مقود بدفع منظم، مثل برجسون الذي يفترض مبدأ حيوياً سماه الدفقة الحيوية يشتبك بالمادة ويطورها، وردوده على الصدفة معروفة في كتابه «التطور الخالق» في مثال العين، وعنده أن الوظيفة تخلق العضو، وليس العضو يخلق الوظيفة، أي أن هدف وغاية أن يبصر الكائن جهزه بالعين، أو التفسير بالصدفة فيرى أن العضوية تكونت ثم نتج عنها الرؤية، وأن الاستعمال نفسه فيما بعد يطور العضو (2) .

(بلا تاريخ) ص 165 فما بعد، وقارن يوسف كرم : تأريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيطة، القاهرة 1946، ص 131 فما بعد. ويسمي ابن طفيل المادة في حالتها المعدنية : أنها وشك الحياة، أو على عتبة الحياة، قصة حي بن يقظان (في أي طبعة) وحول مزيد تفصيل ونصوص لانجلز وماركس وسواه، وكذلك عن رأي فرنسيس بيكون عن إحساس المادة وشعورها وتفكيرها، وكذلك عن رأي بقية فلاسفة القرن الثامن عشر ومادي القرن الثامن عشر، بحثنا : عالم يتغير ـ السابق ـ ص 133 - 139، ومصادرها الكثيرة ومن الطريف ذكره أن رواد النهضة العربية أوائل هذا القرن ممن يتجه اتجاهاً علمياً ذهبوا إلى مثل هذا وفصلوا القول في إحساس وانفعال المادة وحركتها الذاتية وتدرج هذه الأمور مع ترقيها وتطورها انظر مثلاً : شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء، الجزء الأول، القاهرة مطبعة المقتطف 1910، ص 26 - 27. وكذلك الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل، القاهرة، مطبعة المعارف 1909، ص 248 فما بعد. ص 33 فما بعد، وكذلك يعقوب صروف : المقتطف، مثلاً : مجلد 14، ج11، ص 747 فما بعد، وج9، ص 642، ومجلد 33، وج4، ص 301، ومجلد 59، ج3، ص 210. وكذلك سلامة موسى نظرية التطور وأصل انسان المطبعة العصرية، القاهرة 1928، ص 32 - 37، وص 132 وجميل صدقي الزهاوي، مثلاً كتابه : الكائنات، القاهرة، مطبعة المقتطف 1896، ص 126، 173، 182، ومواقع أخرى مثل ١٢٣ ومواقع أخرى

(1) عالجت مجلة عالم الفكر الكويتية في محورها عن «التطور» في بحثين لمتخصصين أدلة نظرية التطور المستندة إلى جملة علوم متخصصة هي علم التشريح، علم الأجنة، علم التقسيم، علم الحفريات، علم وظائف الأعضاء، وعلم الوراثة، انظر بحث علم الدين كمال : تطور الكائنات الحية، ص 17 - 40، وبحث د. يوسف عز الدين عيسى التطور العضوي للكائنات الحية، ص 78 - 85، في عالم الفكر الكويتية، المجلد الثالث، العدد الرابع، لسنة 1972 .

(2) يوضح برجسون هذا : على الخصوص، في كتابه «التطور الخالق» ترجمة محمود قاسم، القاهرة 1956، وأنظر كذلك : جون لويس ـ المدخل ـ الفصل (17) ص 257 فما بعد، وحول التفاصيل عبدالله العمر فكرة النطور في الفلسفة المعاصرة، الباب الثالث، الفصل الأول، هنري برجسون والتطور الخالق، ص 90 - 105، جامعة الكويت ـ مخطوط 1974، وقد تم طبع الكتاب أخيراً .

4

ورأت المدرسة الانكليزية مدرسة الكسندر صموئيل ومورجان ومورهيد أن المادة تحمل معها وعيها، بمعنى وجود قصدية في أساس الوجود [1] .

وسواء كان هذا أو ذاك فإن هذا البحث ليس مكانا لتفريغ وتفصيل الفلسفات القائمة على التطور قبولاً ورفضاً، إنما ما يهمنا هو أنه فقط على أساس التفسير البنائي على أساس البنية والعلاقة يمكن تفسير وقبول النظرية، أما على أساس التفسير الذري التحليلي فلا يمكن السير خطوة واحدة مع نظرية التطور للكون والأحياء .

لقد عرضنا لرأيين حول من يقبل نظرية التطور ويفلسفها، المذهب الحيوي (برجسون والمدرسة الانجليزية) من جهة ورأى المذهب الميكانيكي (المادية الميكانيكية). ويقول جون لويس : أن المذهب الحيوي يقف إلى جانب التغير كلياً، إنه يرى التطور كسلسلة من القفزات التي لا يمكن فهمها، وعنده أن ليس ثمة شيء في القديم يصلح لتفسير جديد، تماماً كما أن الميكانيكي يعتبر أنه ليس ثمة شيء في الجديد لم يكن موجوداً من قبل في القديم. والواقع أن كليهما لا يؤمن بالتطور على حقيقته، فالحياة عند نصير المذهب الحيوي تسلسل غير مترابط من الأجناس المختلفة، والحياة عند المفكر الميكانيكي سلسلة مترابطة من الأجناس المتطابقة، إن الميكانيكية ليس بمقدورها أن تفسر كيف يمكن أن ينتج عالم من الأشياء اللاحية أشياء حية، ولا كيف يمكن أن يصبح حدث ما وعي هذا الحدث ذاته، إن الفرق هنا كما يقول كنج هو سهم يحاول أن يصل الهدف ويعمل على ذلك ثم يشعر برضى عندما يخترق الدائرة السوداء .

ونظرية التطور تحاول أن تحطم الفارق بين اللاحي والحي، بين العقلي واللاعقلي، ولكن كيف ؟ ظن هيكل (وهو غير هيغل الفيلسوف) في كتابه (لغز الكون) إنه يستطيع أن يتخطى الهوة باستعمال كلمة سحرية هي «تدريجيا» ولكن من الواضح أنه، إذا كانت الفوارق من الصغر بحيث يمكن تفسيرها على أساس أنها ليست فوارق حقيقية من حيث الكيف، ولكن من حيث الدرجة فقط فأن أي عملية جمع بين هذه الفوارق لا يمكن أن تعطينا تطوراً على الإطلاق، ومن ناحية أخرى إذا كان الفارق الضئيل فارقاً حقيقياً، فإن تفسيره يماثل في صعوبته تفسير الفارق الكبير، في عام 1875 قدم جورج هنري لويس كلمة

---

(1) بحثنا السابق عن نظرية التطور ـ نفس المعطيات، وكذلك جون لويس : المدخل فصل 19، ص 296 فما بعد، وللتفاصيل أطروحة عبدالله العمر ـ السابق ـ الباب الثالث، الفصل الثاني، الكسندر مورجان وفكرة التطور الطارىء ص 107 فما بعد إلى ص 182، وكذلك الباب الثالث، الفصل الثالث، وايتهيد وفكرة الكيان العضوي، ص 84 - 225 .

جديدة القت ضوءاً كبيراً على مفهوم التغير التطوري، فقد ميز بين «المحصلات» وبين «الانبثاقات». المحصلات هي نتائج يمكن التنبؤ بها بطريقة رياضية، أما الانبثاقات فهي غير قابلة للتنبؤ ـ فهي فوق المحصلة وأعلى منها، فإذا ركبنا الهيدروجين مع الاوكسجين فإن وزن المحصلة لا يعدو أن يكون مجموع العنصرين، لكن الماء شيء له صفات جديدة تماما، إنه انبثاق، إن التوتر الموسيقي أكثر من مجموع أجزائه (1) نحن إذن أمام إضافات، انبثاقات: خصائص فيزيائية + خصائص حيوية بيولوجية + خصائص عقلية، من أين يأتي هذا ؟

تلك هي مشكلة المشاكل، والانقسام حولها حاد، ولا يمكن التوفيق فيه، فالمذهب المادي في آخر حل له يرى أن علة الانبثاقات، علة الجديد تمكن كلها في إعادة التنظيم، في ترتيب أو تركيب مكوناته. إن الجديد إنما هو التنظيم وهو الذي يجب ربط الخصائص الجديدة به (2) والروحي يقبل هذا المبدأ، لكن يرى أن الذي يقوم بهذا التنظيم واعادة التنظيم، هو مبدأ حيوي دفقة حيوية أو إله أو قوة عاقلة في الأشياء .

البنية والعلاقة وتطبيق آخر : المنهج التحليلي التجزيئي والتأصيل :

4

المسألة هنا تتعلق بتكون الآراء والمذاهب والمنظورات في هذا الإنسان هذا المفكر، هذا الفيلسوف، هذا الإخلاقي . . . الخ. أو ذاك، وصلة الأفكار اللاحقة بالسابقة ومكونات الفرد الواحد اللانهائية، ومدى صواب مقارنة معالجة لجزيئات علمية أو فلسفية في الفرد الواحد اللانهائية، ومدى صواب مقارنة معالجة لجزيئات علمية أو فلسفية في تركيب وبناء معين في فترة معاصرة مثلاً، بمعالجة لنفس الجزئية العلمية أو الفلسفية في تركيب وبناء معين آخر، مثلاً، عند اليونان القدامى أو في الفلسفة العربية الإسلامية .

لاحظ إنجلز ملاحظة صحيحة وهي : (أن الأشكال المتعددة للفلسفة الاغريقية تنطوي جنينياً، وفي حالة التكون، على معظم أساليب النظر إلى العالم التي أتت فيما بعد) [3] .

والآن إذا كانت الحلول الكبرى في الفلسفة بعد اليونان مشاراً إليها، ومستغرقة في

(1) جون لويس ـ المدخل ـ ص 248 - 249 .

(2) كذلك، ص 251 .

(3) أنجلز : جدليات الطبيعة ـ الترجمة العربية، منشورات الفن الحديث العاطي، 1970، ص 66، وكليا بيتش : نظرية ماركسية في تاريخ الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دار الطليعة، بيروت 1971، ص 28 وموجز تأريخ الفلسفة ترجمة توفيق ابراهيم سلوم دار الجماهير العربية 1976، ص 62.

الحلول اليونانية، ولو بصورة جنينية، فأين الجديد ؟ يمكن تقديم الجواب وعلى ضوء ما تقدم من عدة منطلقات وزوايا، وابتداء نقول إن المذاهب الفلسفية بعد اليونان، فيها جديد، ليس في التناول والتكاثف المعرفي حول المسألة فقط، بل وحتى في تقديم مذاهب جديدة تماماً، مثاله بالنسبة للفترة الوسيطة الحل اللاهوتي القائل بالخلق من عدم مع مختلف مدارسه، وبالنسبة للفترة الحديثة والمعاصرة يتجلى في الحل التطوري التأريخي، على أقل تقدير؛ والتطوري التأريخي الجدلي، على وجه الخصوص، وفي عدد من الفلسفات الحديثة القائمة على منظور تطوري علمي [1] .

يمكن أن يلمس الجديد في :

1 ـ الجزئيات، وتفاصيل المذاهب، حتى لو كان الحل والمذهب معروفاً من قبل .

2 ـ في التركيب، بسبب العناصر المختلفة الداخلة في بنية المرحلة، أو الحضارة أو العنصر التي ينتمي إليها؛ مثلاً العناصر المختلفة الداخلة في بنية المذاهب الفلسفية الإسلامية هذه العناصر ليست يونانية فقط، بل يونانية بخصوصية، يونانية من خلال ترجمات عدة ومترجمين لهم أرضيتهم وعقائدهم . . . الخ وهي ليست يونانية فقط بل معها وبقدر متساو عناصر شرقية وبابلية، ودينية (مسيحية ويهودية، وإسلام) وأديان أو ديانات شرقية أخرى، وأجواء متنوعة، هندية وسواها .

3 ـ في تلون الأفكار والمذاهب بمجمل الظروف الجديدة وبروح العصر آنذاك (الدين الإسلامي والعروبة)، وبروح المرحلة الحضارية والإجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويدخل في ذلك : العناصر المحلية، والعنصر الشخصي الفردي للمفكر أو الفيلسوف أو العالم أو الأديب، كما يدخل في ذلك أثر طابع العلم ومرحلته وطروحاته العامة وحركة العلوم، خصوصاً الطبيعية والفلكية .

ونتيجة لكل هذا، ولعوامل أخرى لم نذكرها، فإن الفكرة (المأخوذة) أو المذهب في البنية الجديدة، لا تبقى أو لا يبقى كما هي، أو كما هو، وكذلك يختلف الهدف منها، الفكرة المأخوذة تكتسي بنية جديدة، تتمثل في بنية جديدة كما يكتسي ويتمثل الطعام والشراب بنية الجسم وخصائص الدم، الذي يدخل فيه، الفلسفة ليست انتقاءً آلياً مقصوداً، ولا هي تخيراً محسوباً قبل تبنيّه وكأن الفيلسوف يصوغ مذهبه، بأن يجلس ويبدأ بتشكيل

---

(1) المقصود بأنواع فلسفات التطور : برجسون وسبنسر، ومورجان وسبنسر، ومورجان والكسندر، ووايتهيد، أنظر حاشية رقم (41) و(42) أعلاه .

مذهبه بأن يجمع هذا العنصر مع ذاك، كما يركب الساعاتي ساعة، أو الجواهرجي عقداً، مع أن التركيب أو «الخطة» للساعة وللعقد، هي الأخرى تتضمن عند التأسيس أو الابتكار خلقاً ديناميكياً، وهذا ينطبق ليس على الأخذ، والتأثر والتأثير؛ بل على المصطلح، لكل فلسفة وعصر وزمان لغته ومصطلحه، ونقل أو تفسير المصطلح بلغة عصر آخر خطر، ومضلل؛ ويحتاج إلى استقصاءات واحترازات كثيرة، (وهذا هو أحد أسباب أخطاء بعض دعاة الماضي من خلال الحاضر أو فهم الحاضر من خلال الماضي) .

بين مرحلة وأخرى، وفي التغييرات الكبرى لتاريخ الحضارة البشرية الكلية توجد في كل مرحلة (قديمة وسيطة، وحديثة) عناصر مشتركة وجزيئات، عموم وخصوص، عالمي، ومرحل، أممي وقومي، محلي وفردي، دوائر كبرى وداخلها دوائر أضيق وصولاً إلى دائرة الفرد الواحد، مثلاً العناصر المشتركة في ميدان العلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية منذ اليونان حتى بداية عصر النهضة الأوروبية (مبادىء الأجسام الطبيعية هولي وصورة أو ذرات) والعلل الاربع، ومفاهيم الزمان، والحركة والمكان والخلاء والمكان الطبيعي وخصائص الأجسام الطبيعية، والنظرة الميكانيكية وعدم وجود، أو تقدم علوم معينة، والقول بنفوس ثلاث : نباتية وحيوانية وانسانية وقوى لكل منها، وتدرج العقول في الإستعداد إلى الحصول على الصنائع والعلم النظري، وكذلك تقسيم العالم إلى ما فوق وما تحت فلك القمر، وخصائص كل قسم وعدد الأفلاك وطبيعة الجسم الفلكي، ونوع حركته . . . الخ مما هو معروف في الفلسفة الطبيعية عند كل فيلسوف تقريباً، منذ إبن رشد صعوداً نحو الماضي حتى اليونان، مع اختلاف هنا وهناك، أقول أن معظم الجزيئات هي القاسم المشترك للعلم والفلسفة حتى مطلع عصر النهضة الأوروبية، تماماً، كما أن النظرية السديمية عن أصل الكون، منذ «كانت» ولا بلاس» فما بعد، أو قوانين الحركة الثلاثة منذ كبلر ونيوتن أو فكرة الجاذبية منذ نورمان وجلبرت ونيوتن، أو التصور الذري الحديث منذ دالتون أو نظرية التطور العضوي منذ لامارك وداروين أو فكرة فائض القيمة «خصوصاً» عند ماركس الخ مما هو ميسم العصور الحديثة العام، هو أرضية العلم والفلسفة لعصور طويلة تلت ظهور هذه الأفكار .

هنا نجد أن جميع المذاهب الفلسفية الرئيسية في فترة كبيرة معلومة (منذ اليونان إلى مطلع النهضة الأوربية مثلاً) تأخذ بهذه الجزيئات أو ببعضها أو ببدائل لها ومع ذلك فهذا الأخذ ليس خليطاً، إنها توظف هذه العناصر في تركيبات عضوية وضمن إطار مذهبي كلي، بحيث لا نكون مخطئين إذا قلنا أننا لا نجد مثلاً «فيلسوفاً واحداً يكرر فيلسوفاً آخر

يونانياً أو من حضارة أخرى وزمن آخر، وحتى المذهب الواحد، مثل المذهب الذري، أو الفيضي، أو القائل بالصنع والقدماء الخمسة أو المحرك الغائي، عندنا في الفترة الحضارية الإسلامية المعروفة، أقول نجد أن هذه المذاهب عندنا، هي غيرها عند اليونان، من عدة وجوه وأمور مهمة (1) أما إذا كان التجديد في المذهب ككل، وليس في التركيب والتناول والتفاصيل لنفس المذهب، كما هو الحال مع مذهب الأشاعرة والمعتزلة، واللاهوتيين المسلمين والمسيحيين عموماً المذهب القائل بالخلق من عدم، فأمر الجدة والابتكار واضح (2)

ليس من شك في وجود «تواصل» في الفكر الفلسفي العام: كما يوجد تواصل في شتى جزئيات حضارة الإنسان من اختراعات وطب وحرف وصناعات وخبرات، واخلاقيات والخ. وأخذ اللاحق عند السابق ـ مع وجود الاتصال بشكل أو بآخر، كما هو الحال بين المسلمين واليونان، هو أمر لا يمكن إنكاره، وهو أمر دأب الدارسون من عرب مسلمين ومشرقيين وغيرهم من عشرات السنين وإلى الآن في بيان جزئياته، لكن ما ينبغي عدم اغفاله، إنه بجانب هذا الأثر، وربما كان أكثر من معادل ومواز له: الأثر الأكبر الذي ولده الحوار بين الأطراف الفلسفية في مختلف المدارس في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، بحيث يبرز هذا الحوار والنقاش والصراع في كل مؤلف فلسفي قديم تقريباً، إن هذا الحوار والنقاش والصراع بين المدارس هو الذي وجه نوع الحلول المقدمة ـ أكثر بكثير من «الأصول» «اليونانية» (3) نفسها، وفي تاريخنا الفلسفي وقفات، بل لنقل استمرارية يتجلى فيها هذا كالحوار بين طوائف المعتزلة انفسهم، أو بينهم وبين خصومهم من فلاسفة أو أشاعرة حول قدم وحدوث العالم، نفي أو إثبات الذرات، قضايا العقل والنقل، قضايا المعرفة، مسائل الأخلاق والنسبية أو «المطلقية» في القيم، ومن الأمثلة البارزة «تهافت» الفلاسفة للغزالي في رده على الفلسفة، وما بعده، من تهافتات لزادة أو الطوسي (وهو غير الطوسي المعروف) وكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد وفي كتبه الأخرى «والفصل» لابن

---

(1) للتفاصيل بحثنا: تأصيل فلسفات الوجود العربية ـ السابق ـ حيث فصلنا هذه المذاهب في الوجود عند اليونان وعند فلاسفتنا ص 71 - 80.

(2) هذا ما لاحظه أوائل المستشرقين مثل تنّمان وكوزان ومونك ورينان وآخرون، ولو أنهم أنكروا بغير وجه حق وجود أصالة وابتكار فيما عدا مذاهب المتكلمين، أنظر مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959، ص 4 فما بعد وكذلك مقدمة إبراهيم مدكور لكتابه في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ج1، القاهرة 1947، المقدمة والخاتمة.

(3) أوضح مثال لذلك، كتابنا: حوار بين الفلسفة والمتكلمين، بأقسامه الثلاثة، حيث يتضح حضور هذا النقاش والجدل والتشابك بين المتكلمين وفلاسفة الإسلام، حول مشكلة يتضح الخصوص، الكتاب كله بطبعاته الثلاث، بغداد 1967، بيروت 1980.

حزم في نقده للقدميين . . . وهذه الظاهرة تتضح أكثر في الكتب الموسوعية، اعتباراً من ابن سينا، فالغزالي : فالرازي (فخر الدين) فالشهرستاني، فالايجي وشراحه، والتفتازاني والدواني حيث نجد سرد المذاهب المختلفة في كل مسألة، ونقد بعضها لبعض، لدرجة لا نجد مثيلاً لها عند اليونان، ولا عند الرومان، وربما تقترب منها فقط، بعض الكتابات اللاهوتية المسيحية مثل كتابات توما الأكويني، وخصوصاً (الخلاصة اللاهوتية) [1] .

إن المذاهب والأفكار، بنى، لها نسقها ونظمها الخاصة بها، والطريقة التحليلية تخطىء في فهم هذا، إنها تعامل المنظومات الفكرية، وكأنها كومة مواد منفصلة معزولة عن بعضها جيء بها من هنا وهناك. إنها تعامل ما طبيعته فوق بيولوجيته، وهو النظم التي طبيعتها اجتماعية، وكأنها أشياء ذات طبيعة فيزيائية آلية : إنها تحطم البنية الكلية الواحدة والأواصر والصلات التي تربط الأفكار وتجعل منها كائناً عضوياً واحداً. كما تربط ملايين الخلايا في نسيج عضوي حي، إن ما قلناه فيما تقدم لتفسير ظهور «الأنواع» العضوية والأشكال الجديدة من المادة تأريخيا، على أساس البنية والتنظيم والتنسيق أو شكل واعادة شكل تنظيم المادة، يصدق هنا على المذاهب الفلسفية والرؤى الإجتماعية، وحتى على الإبداعات الفنية [2] .

إن خطأ المنهج الآلي التجزيئي التحليلي ـ كما أوضحنا ـ إنه يدعي معرفة أكثر مما يستطيع فعلاً، إن ما يكون رؤية انسان ما، أمر تحديده شبه مستحيل، كل انسان مجموعة «كميرات» ونوافذ، مفتوحة ومسلطة على العلم، وعلى التاريخ تتجمع، وتتأثر، وتتفاعل المخزونات، وترتبط ببعضها، عملية تبدأ منذ أن ينهض عرق لمولود، ومعظمها تخزن تلقائياً، وترسب تلقائياً، في اليوم الواحد ملايين الانطباعات والاحساسات والانفعالات والرؤى، والتمنيات والآلام والأفراح، وما بين هذه وتلك ملايين الدرجات والسلالم وتكون بعد ذلك هذا الذي نسميه «فلاناً»، فنقول أنه (كيت وكيت) وفلان هذا نتيجة، محصلة تبهر نفسه، قبل غيره، محصلة تقف بين يديه، لا يملك أزاءها حولاً ولا طولاً، لأنه حتى إذا أراد أن يعدلها، فمن خلالها، لا أريد أن أقلل من دور الوعي، إنما نحن هنا

(1) تفاصيل هذا البحث، تأصيل ـ السابق ـ ص 83 .

(2) ضربنا مثلاً من السرقات الأدبية وعدم سلامة التعامل معها بشكل آلي تجزيئي ذلك أن المعنى المأخوذ، مثل حكمة معينة أو تشبيه الخ لا يكون في الغالب عملية، أخذ آلي، ذلك أن المقتبس أو المأخوذ يدخل في بناء العضوي الجديد كأنه جزء لا ينفصم وعلى شكل امتصاص وتمثل الطعام كما يتمثل في الجسم العضوي بحثنا : تأصيل السابق ص 83 حول التفاصيل .

أمام عملية معقدة في تشكيل الوعي البشري الفردي، مثل تعقد تكوين الخلية الحية ومكوناتها الجزيئية ونظمها المعقدة، أن تشكل الوعي الفردي، مثله الوعي الجماعي، هو عملية ديناميكية معقدة عميقة الجذور، متعددة الموارد وكأنها شبه آلية أو بلا وعي، مع أنها عملية عقلية واعية على المدى الطويل .

ويجرنا هذا إلى تطبيقات، بدونها لا يبدو ما قلناه قريب المنال، فهل يجوز مثلاً الحديث عن «تطابق» تام بين فكري فيلسوفين ينتميان إلى بنيتين مختلفين ؟

وبأي منظور يمكن إجراء مثل هذه المقارنات ؟ إن الحضارة البشرية كمسيرة واحدة صاعدة متصلة الحلقات ـ على العكس مما يرى اشبينجلر أو توينبي، ويتضح هذا في الجانب المادي والفكري والقيمي من جوانب المسيرة البشرية، هناك أخذ وتأثر وتأثير وتجمع خبرات وحذف الأخطاء وتنوع واكتمال واكمال، ولكن هذه المسيرة العامة لا تلغي الخصوصات، أو الحلقات الأصغر، أو التنوع ضمن الوحدة، إن ما يؤخذ في بناء جديد، يفسره الكل الذي يكون فيه، إن المنهج الميتافيزيقي، الذي كان شائعاً عند مؤرخي العلم والحضارة من المثاليين حتى القرن الثامن عشر وعند ماديي هذا القرن ومنوريه، ومن بعدهم عند مؤرخي عودة الملكية وعند الاشتراكيين الطوبائيين، أوائل القرن التاسع عشر، هو منهج تجزيئي في الأساس، مذهب ذري، أنه يرى الشجرة الغابة ولا يرى الجزء ولا يراه في كل، إنه يعزل الأفكار عن بناها الإجتماعية والواقعية ويعتبر أن المفكر يأتي في أي زمان كصدفة سعيدة، كما أنه يرى الظواهر الفكرية والإجتماعية والسياسية، والظواهر الطبيعية وهي منفصلة بعضها عن بعض، ولا تعاني تغيراً وتطوراً .

إن هذا البحث ليس فكرة طارئة، بدون غطاء فقد مارست في معظم كتبي وبحوثي تطبيقات له، وقد عمدت في أحد بحوثي (1) إلى ضرب أمثلة عديدة تصب في خدمة النظرة الكلية المعتمدة على فكرة البنية والعلاقة، وفي اتجاهين : أمثلة تدل على التجزيئية في فهم فكرة فلسفية، أو مذهب فلسفي أعني، أخذ جزء من مقولة لهذا الفيلسوف أو ذاك ويعزل هذا الجزء أو النص أو الفكرة عن السياق والفلسفة الكلية للفيلسوف، وفيما تقدم من حديث عن خطأ الحكم على ابن سينا واخرين بأنهم ماديون توضيح كاف للمراد هنا (2) وفي خطأ فهم الدارسين لمقولة «المعدوم» عند المعتزلة مثال اخر : حيث نقلوها من ميدان

---

(1) المقصود بحثنا : تأصيل ـ السابق ـ ص 84 - 86، وكذلك بحثنا : نظرية الفيض الفارابية (نظرة معاصرة) فمن كتابنا : دراسات ـ السابق ـ ص 114 - 165 .

(2) أنظر حاشية (19) أعلاه .

العلم الالهي (الله يعلم الأشياء قبل وجودها بسائر صفاتها عدا الوجود الفعلي الموضوعي في الخارج) إلى الميدان الانطلوجي، فاستنتجوا أنهم يقولون بقدم العالم أو مادة العالم، على نمط فكرة الهوى عند أفلاطون أو «القوة» عند ارسطو [1] .

وكمثال له دلالته محاولة مكدونالد التفتيش عن أصل جاهز لنظرية «الخلق المتجدد» عند الأشاعرة، وهي نظرية تعتمد على فكرة الذرات أو الجزء الذي لا يتجزأ لكنها تصل إلى أن الله يخلق العالم أو هذه الجواهر واعراضها ويفنيها ثم يعيد خلقها في كل لحظة، ملغين الاطراد والحتمية والسببية الطبيعية والضرورة، وعبثاً حاول ماكدونالد لإنه افترض مسبقاً أن الأشاعرة مجرد أسطوانة تسجيل، وأنه لا دور لإبداع أو جديد، ولا أثر للمناقشات وتعدد الطروح في زمانهم حول مشكلة الوجود، وبالتالي، فلا بد أن نفتش (هكذا فكر بإيجاد مذهب قديم، كرره الأشاعرة) [2] .

أما الاتجاه الثاني، الذي وردت فيه، ومن أجله الأمثلة في بحثنا المشار إليه أعلاه، فهو موظف لتحديد نوع التعامل الموضوعي والحدود المقبولة عند إجراء مقارنة بين الحلول الفلسفية لمشاكل فلسفية تنتمي إلى بنى مختلفة، وتبدو الحلول ظاهرياً تكراراً لبعضها أو تبدو متماثلة، والأمثلة على ذلك على سبيل الذكر لا التفصيل : المذهب الذري اليوناني، والمذهب الذري الإسلامي، حيث مع أن مواصفات الذرة علميا عند كليهما تبدو متقاربة، إلى أن المذهب الفلسفي الذري الإسلامي (عند بعض المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة) متعارض تماماً مع اليوناني فهو في الأخير مادي خالص، يقول بأزلية الذرات والعالم، والحتمية والصدفة . . . الخ وهو عند متكلمينا فلسفة غائية، مع القول بخلق الله للذرات من عدم خالص وأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل الوحيد، مع أبطال السببية الطبيعية ودوام الأشياء [3] .

---

(1) انظر كتابنا : دراسات ـ السابق ـ الموضوع رقم (4) وكذلك : كتابنا مشكلة الخلق، السابق، القسم الثاني، الفصل الأول، ص 188 - 223 .

(2) حول محاولة مكدونالد هذه، أنظر :

D. B. Macdonald : Continuous Re - Creation and Atomic Time in Muslim scholastic Theory - w19 (isis) d 27 p. 32 ff.

وحول التفاصيل ونقدنا على انكاره كل إبداع للفكر الفلسفي العربي ومحاولة ارجاع النظرية إلى الهنود، كتابنا : مشكلة الخلق ـ بالانجليزية ـ السابق ـ القسم الثاني، الفصل الثالث أما تفاصيل النظرية الهندية ففي دائرة معارف الدين والأخلاق E.R.E بحث المادة Atomism (Idian) .

(3) نفس المعطى من كتابنا : مشكلة الخلق، وكذلك بحثنا : تأصيل ـ السابق ـ ص 74 - 77 .

والمثال الثاني : مقارنة نقائض «كانت مع تبني النقائض أو القضايا من قبل القدميين والحدثيين» من متكلمينا وفلاسفتنا، فرغم أن صيغ النقائض والقضايا موجودة وبشكل مفصل في هذا الجدل للوصول إلى نتائج لم يردها أحد من الفريقين لا المتكلمون ولا الفلاسفة، أي أن العقل النظري حسب «كانت»، عاجز عن الوصول إلى وضوح ويقين، وترجيح لأحد الطرفين في هذه المسائل، بينما المتكلم القائل (بالقضايا) أو الفيلسوف الإسلامي القائل بالنقائض مطمئن إلى أن الحق معه، وأن العقل وربما معه الشرع قادر على البت في المسألة بشكل يقيني [1] .

مثل هذا يقال عن الجدل بين انجلز ودوهرنج، نجد هذا الجدل بشكل موسع جداً ممثلاً في القائلين ببداية للزمان (المتكلمون) والقائلين بأن الزمان لا بداية له (الفيضيون والقائلون بتعدد القدماء . . . الخ) لكن الفارق كبير فبينما يحاول انجلز من قوله بتقدم الزمان والحركة تأسيس لصالح النظرة المادية نجد أن نفس أدلته استعملها فلاسفتنا القدميون لإثبات فاعلية الله الدائمة وبالتالي وجود العالم (فعله وفيضه) دوما فنحن هنا نرى أن نفس الجزئية تستعمل في بناء فلسفتين متناقضتين تماماً، هي الفلسفة المثالية، والفلسفة المادية [2] .

ومثل هذا يمكن أن يقال عن نفي دافيد هيوم لضرورة وجود إستمرارية في العلاقة بين الظواهر المسماة أسباباً ومسببات، إذا قارنا محاولته هذه مع نفي الغزالي والأشاعرة قبله للعلاقات السببية المطردة الطبيعية، وبدون دخول في تفاصيل المحاولتين نقول إن الهدف مختلف تماماً، فهيوم يضرب عميقاً في جذور يقين معرفتنا، وفي فكرة القانون العلمي، وضد محاولة التيقن من أن الظواهر تسير على سنن ثابتة هو لا يحفل قيد شعرة بالإبقاء على السببية الآلهية، فهو يتنكر للتدين، وينكر وجود جوهر مادي أو روحي، وهو ينكر اللاهوت ويعتبر الميتافيزيقيا لغوا يرمى في النار، إلا أن بحثه يقع ضمن إمكانات عقلنا في المعرفة، أما الأشاعرة، وكما سبق أن ذكرنا فمهمتهم إنكار كل أو أي فاعل سوى الله [3] .

---

(1) عمانوئيل كانت : Kant : The Critique of Pure Reason. Eng tr London - 1959. p. 251 FF 260 FF.

(2) كتابنا : حوار ـ السابق ـ القسم الثاني والثالث ومشكلة الخلق السابق، القسم الثاني، الفصل الرابع، حيث فصلنا أدلة المتكلمين لإثبات حدوث العلم، والزمان . . . الخ، نقد الفلاسفة المسلمين لها القسم الثاني، الفصل الرابع، ص 298 فما بعد، أنجليز ودوهرنج انجلز : ضد دوهرنج ـ السابق ـ ص 59 - 70 وحول توثيق مواقف فلاسفتنا القدامى من قدم العلم والزمان ومعنى الحدوث عندهم، كتابنا : حوار القسم الأول (59) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ـ السابق ـ كلامه عن هيوم ص 172 - 180 وموجز تاريخ الفلسفة ـ السابق ـ ج1، ص 281 وجون لويس ـ المدخل ـ السابق ـ ص 158 .

(3) ضربنا أمثلة أخرى في بحثنا تأصيل، مثل المقارنة بين الأشاعرة ومالبرانش، ص 85 - 86 .

5

المبحث الخامس

ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه

يعرف المطلّع على موضوع «الاستشراق» أنه قد أشبع درساً وتقييماً ونقداً من كل جوانبه الممكنة، لذلك عندما أسند إليّ المجمع العلمي العراقي المشاركة في هذه الندوة ببحث عن الاستشراق، فكرت ملياً خصوصاً وإنني كنت قد شاركت ببحث مطوّل في سلسلة «الاستشراق» التي خصصتها دار الشؤون الثقافية والتي صدرت في خمسة أجزاء كبيرة متنوعة التناول والأبعاد بين الأعوام 1991 - 1987 [(1)].

كان عليّ أن أعيد قراءات حول «الاستشراق» وهي كثيرة وواسعة ومتشعبة جداً، وأن أضيف لها كتباً أخرى ودراسات لم أرجع إليها أو أنها صدرت منذ صدور بحثي في 1989، لكي أجد منفذا لكتابة موضوع جديد له مبرراته وعندي في كتابته قناعة، فلم أجد من المفيد أن أخوض في تأريخ الاستشراق، وظهرت على سطح مراجعاتي عدة أمور، وملاحظات كثيرة، ووجدت أن تركيزها في نقاط قليلة جامعة هوامش ما يمكن

---

(1) يقع بحثي في العدد (3) من «الاستشراق» 1989، واسم البحث : «صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه»، ص 32 - 76 .

أن أشارك به حول الاستشراق، مما يلائم هذه الندوة وهذه الملاحظات هي :

1 ـ ملاحظة حول التعريف .

2 ـ ملاحظة حول هل تبدّل الاستشراق، وهو ما يدعيه أنصاره ورجاله منذ أن أشتد النقد على الاستشراق. ويتضمن هذا عرضاً لمقومين جدد للاستشراق سلباً وإيجاباً وحول مقياس واضح للتصنيف .

3 ـ تركيز دعوى ادوارد سعيد، وتركيز نقاده، حيث أطلعت على نقّاد جدد ومهمين، يغنون جداً ما قدمته من نقود على ادوارد في بحثي السابق وخصوصاً نقد طارق جلال العظم وبرنارد لويس، ورودنسون من مقابلات لاحقة معه، ويانوش وجرابر ومحمد اركون وآخرين .

4 ـ ملاحظة حول الدعوة المقابلة للاستشراق وهي «الاستغراب» خصوصاً عند حسن حنفي، ومحمد الصادق وآخرين، ومسبقاً نوضّح أن المقصود هنا شيئاً آخر غير «الاغتراب» .

5 ـ ملاحظة من أسميتهم منذ خططت لبحثي الأول في عام 1987 بـ «مستشرقين عرب» ووعدت مراراً بالكتابة فيه ولم أفعل حتى الآن وهذه الملاحظة تملك أهمية خاصة، حيث أنها توضح أنه سواء كفّ الاستشراق عن تقديم «خدماته» لجهات ودوائر معينة أو لم يكف، وسواء تراجع عند تقويماته الدونية للشرق وللعرب بوجه خاص أم لم يتراجع، فإن عديدين من العرب يحملون دعاويه بأشكال ولأسباب شتى، وتنطلي أحياناً على غير الخبير .

أولاً ـ ملاحظة حول التعريف :

تميل معظم الدراسات إلى تعريف الاستشراق بأنه دراسة كل شيء عن الشرق، لغاته القديمة، ولهجاته الحديثة، وتأريخه واساطيره وطباعه، وعاداته، وأديانه، ومعادنه، وكل ما يتمثل به من الناس والحيوان والنبات والمناخ والتربة، ومكونات الشخصية . . . وعوامل الفرقة. وأما المستشرق فهو من له اهتمامات جادة بهذه الدراسات[1] .

ويكرّر هذا التعريف مع إضافات تفصح أحياناً عن إدانة مثل التعريف التالي :

(1) عبد المتعال محمد الجبري : السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، القاهرة 1988، ص 9 .

«الاستشراق هو تخصّص الغربي الصليبي في دراسة الشرق شمولياً لإضعاف نقاط قوية وإبراز ضعفه وتشويه الإسلام لدى الغربي» [1] .

ويلاحظ البعض أن كلمة «استشراق» تشمل الشرق كله حتى حدود [2] اليابان والصين» ولذلك يفضّل البعض كلمة «استعراب» و «مستعرب» لأن كلمة «الاستشراق» تشمل كل الشرق [3]. بينما يسوّى آخرون بين «المستشرق» و«المستعرب» لأن المستشرق أو المستعرب هو هذا الأوروبي المعني بحضارة الشرق العربي وتشعباته وصوره المختلفة منذ ظهور الإسلام القرن السابع إلى اليوم. وأن مصطلح الاستشراق إستقر في المؤتمر الأول للمستشرقين في باريس سنة 1873، ثم تحوّل لعدة أسباب إلى تخصّص في موضوعات في مؤتمرهم الثاني والثلاثين في 20 آب 1986 [4] .

بل أن كلمة مستشرق واستشراق تختفي من المعجم الأكاديمي الأمريكي ليحل محلها كلمة مستعرب أو مختصّ بالدراسات العربية [5] .

وهذه تكاد تقتصر على التفسير الجغرافي، وتكاد تقف محايدة في عدم الإشارة إلى مهمة الاستشراق أو آلياته كجزء من التعريف .

ولذلك نجد آخرين يتلافون هذا فشخص مثل عزيز العظمة ـ متابعاً إدوارد سعيد كما سنوضح ـ يقول إن إفصاح الاستشراق هو إفصاح عن التباين بين شرق وغرب، وهو شامل حتى لما ليس مكتوباً [6] .

ويشير عمر فروخ إلى معنى عام للاستشراق وهو اشتغال نفر من العلماء بأحوال الشرق، وإلى معنى للاستشراق حقيقي هو : الاهتمام باللغات الشرقية وبجمع المخطوطات ونشرها، والكتابة في موضوعات شرقية : أدبية، لغوية، وأدبية» [7] .

5

---

(1) محمد الصادق عبداللطيف : الاستشراق . . . الواقع والاتجاهات والمواجهة ضمن «وحدة الثقافة العربية» أبحاث ندوة عمان ـ الأردن 1993، الأردن 1995، ص 230 .

(2) صبحي ناصر حسين : موقف المشارقة من المستشرقين، مسلسل الاستشراق، العدد الأول 1987، ص 47 .

(3) ميشال جحا : موقف العرب من المستعمرين، استشراق (1) ـ السابق ـ ص 45 .

(4) عبد الأمير الأعسم: الاستشراق من منظور عربي معاصر، مسلسل الاستشراق (1)، ص 16، 23 .

(5) حسام الخطيب : الاستغراب في أمريكا ومحاذير العودة إلى الشرنقة الاستشراقية، مسلسل الاستشراق (5) 1991، ص 257 - 60 2، ومثله : أوليفيه كاريه : للاستشراق إيجابيات ومزايا ولكن . . . ! نفس المسلسل (5)، ص 296 .

(6) عزيز العظمة : إفصاح الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، عدد 23، 1981/10، ص 43 .

(7) عمر فروخ : المستشرقون ـ مالهم وما عليهم، الاستشراق (1)، ص 55 .

إدوارد سعيد يقدّم ثلاثة معان للاستشراق تستغرق كل ما تقدم مع أبعاد جديدة فبعد أن يسأل عما نعني بالاستشراق، يجيب ثلاثة أمور :

1 ـ **الدلالة الجامعية الأكاديمية** : المستشرق كل من يدرّس أو يكتب أو يبحث عن الشرق في جانب محدد أو عام وفي كل ميدان من علم الإنسان إلى فقه اللغة .

2 ـ **معنى أعم** : الاستشراق اسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي (انطولوجي) ومعرفي (ابستمولوجي) بين الشرق والغرب، وهذا التمييز قبلهُ شعراء وفنانون وفلاسفة وروائيون ومنظرون سياسيون واقتصاديون وإداريون .

3 ـ **الثالث** : الحركة النشطة المنضبطة الدائرة بين المعنيين الجامعي والعام منذ أواخر القرن الثامن عشر. وهو هنا بمعنى المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق بإصدار تقريرات حوله وإجازة آراء فيه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه، أي كأسلوب للسيطرة على الشرق واستبنائه وامتلاك السيادة عليه [1] .

ويحاول برنارد لويس في نقده لكتاب ادوارد سعيد أن يبعد هذه المعاني عن كلمة «استشراق» ليربط بين أصل الكلمة ومعناها الأول، وآخر ما وصلت إليه بعد أن أرتأى مؤتمر المستشرقين في عام 1973، استبدالها، كما سنوضح في ملاحظة حول هذه النقطة، أي التخصص في حقل معيّن عن الشرق أو العالم العربي، يقول لويس كان اصطلاح الاستشراق يستخدم في الماضي أساساً بمعنيين، أحدهما هو مدرسة في فن التصوير تضم فنانين ينتمون في الغالب إلى أوروبا الغربية زاروا الشرق الأوسط وشمال افريقيا وصوروا ما شاهدوه أو تخيلوه بطريقة مغرقة في الرومانسية والاسراف. أما المعنى الثاني والأكثر شيوعاً والذي لا يرتبط بالمعنى الأول فهو فرع من أفرع التراث البحثي. وترجع الكلمة والفرع التعليمي الأكاديمي الذي تشير له إلى التوسع العظيم للبحث في أوروبا الغربية منذ عصر النهضة وما اعقبه، فقد كان هناك هيلينيون يدرسون اليونانية، ولاتينيون يدرسون اللاتينية وعبريون يدرسون العبرية. وكانت المجموعتان الأولى والثانية يطلق عليهم في بعض الأحيان الكلاسيكيين. أما الثالثة فيطلق عليهم اسم المستشرقين. وفي تأريخ لاحق إتجهوا باهتمامهم إلى لغات أخرى. وكان هؤلاء الباحثون الأوائل فقهاء في اللغات أساساً يهتمون

---

(1) ادوارد سعيد : الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981، ص 38 - 39، وانظر بحثنا ـ السابق ـ ص 36 .

بإحياء ودراسة ونشر وتفسير النصوص وكانت تلك هي المهمة الأولى والأكثر جوهرية التي تعينّ القيام بها قبل أن تصبح الدراسة الجادة لموضوعات أخرى مثل الفلسفة واللاهوت والأدب شيئاً ممكناً، ولم يكن اصطلاح «مستشرق» غامضاً وغير دقيق كما يبدو الان. كان هناك فرع واحد هو فقه اللغة، وفي المراحل الباكرة كان هناك إقليم واحد هو الذي ندعوه الان بالشرق الأوسط وهو الجزء الوحيد من الشرق الذي كان بمقدور الاوروبيين الزعم بأنهم على معرفة حقيقية به ومع تقدّم كل من الاستكشافات والبحث أصبح اصطلاح مستشرق شيئاً لا يبعث بصورة متزايدة على الرضا ثم لم يعد دارسو الشرق عاكفين على التعمق في فرع معرفي واحد، واتسعت الرقعة لتشمل الهند والصين واستخدام اسم منسوب قياساً على صينوى وهندوي، ولما اختلط اصطلاح مستشرق الان على نحو لا أمل معه في إنقاذه، ولأن الكلمة فقدت قيمتها بالفعل، فقد تخلّى عنها نفس أولئك الذين كانت تطلق عليهم، وتم إضفاء تعبير رسمي على هذا التخلّي في المؤتمر الدولي التاسع والعشرين للمستشرقين في باريس صيف 1973، وهي الذكرى المئوية للمؤتمر الأول للمستشرقين في باريس أيضاً، واتخذ المؤتمر إسماً آخر هو «المؤتمر الدولي للعلوم الإنسانية في آسيا وافريقيا الشمالية» لكن سرعان ما استعيدت كلمتا مستشرق واستشراق لغرض آخر مخالف باعتبارهما إصطلاحين من إصطلاحات الشباب في غمار الخلافات المحتدمة [1].

الملاحظة الثانية تتعلق بتقويم الاستشراق وهل تبدّل الاستشراق حقاً هدفاً ومنهجاً ؟؟ لا زلت أعتقد كما فعلت في «بحثي السابق» أن مقياس التقسيم للمتعاملين مع الاستشراق على تعدد مواقفهم يمكن أن يفي به تقسيم الدارسين إلى قسمين كبيرين :

1 - إى مَنْ يرى أنه يملك جوهراً أو طبيعة جوهرية ماهوية لا تتبدل، وهؤلاء دائماً مع الموقف السلبي الخالص، والرفض .

2 - من يرى أنه ظاهرة لها ظروفها وأنه قابل للتبدل، أو أنه فعلاً تبدل. وهؤلاء يمكن تقسيمهم إلى مَنْ يقف من الاستشراق موقفاً إيجابياً، ومَنْ يقف منه موقفاً إيجابياً وسلبياً معاً. أما على أساس استثناء بعض ما قاموا به من تحقيق ونشر وتوثيق وما يشبه ذلك، أو على أساس الكلام عن أنواع من الاستشراق قديم وجديد، فيمدحون الأخير، أو على أساس استثناء بعض المستشرقين من الذم أو بعض أعمال المستشرق الواحد نفسه .

---

(1) برنارد لويس : مسالة الاستشراق، ضمن «الاستشراق» (2)، ترجمة واعداد كامل يوسف حسين، ص 116 - 118 .

أولاً ـ وسنبدأ بمن يرى أنه جوهر ماهوي لا يتبدّل :

في بحثنا السابق اعطينا أمثلة تفصيل آرائهم عن هذا الموقف [1] وهم محمد البهي وأدوارد سعيد وأحمد بن عبود وحمد وقيدي. وليس من المفيد هنا إعادة ما قلناه هناك، لكننا سنقدم ممثلين آخرين لهذا الموقف في هذا البحث، وسنركز في ملاحظة لاحقة على ادوارد سعيد ونقاده.

يتابع **عزيز العظمة** تحليلات ادوارد سعيد عن طبيعة الاستشراق الماهوية ومنهجه الاستحواذي الاختلافي أو الابتداعي المشرقن لشرق لا علاقة له بالواقع الشرقي نفسه، أي يستعمل منهج ادوارد وليس الأمثلة ومَن عليهم. يرى عزيز العظمة أن الاستشراق نمط تصور وإدراك وليس ضرباً من المعرفة أو المعاينة، يخلقه اعتقاد جازم بالتضاد بين الغرب والشرق، ويفصح عن التباين بين شرق وغرب، لا على أساس أن الشرق والغرب مفهومان جغرافيان حضاريان وسياسيان، بل هما مفهومان خياليان، دخلا في صياغة تلك الوحدة الثقافية والتأريخية والسياسية التي وشمت نفسها غرباً والتي من خلال ما اعطته من مواصفات ومقولات لتلك الوحدة الغربية صاغت على تعريفها وبالعند منها تطورات وخصائص ومواصفات [2] للشرق. لنضرب مثلاً إذا ما تعرض المستشرق لدراسة الشرع الإسلامي فهو يقوم بعمليتين : فهو أولاً يقوم بتثبيت ما يراه الجوهر الإسلامي لموضوع بحثه عن طريق صوغه وفق مفاهيم هي عكس لمعنى القانون كما يفهمه الغربي بصيغته الرومانية والغربية، كالتفكير الفقهي الذرائعي والتجريد المتحجر الذي يكرر إعادة أصول عامة، أي اللاواقعية ثم يربط هذه الخصائص التفصيلية ضمناً أو صراحة بالخصائص العامة لمدلول مصطلح «الاسلام» (والذي ستظهر عناصره الحقيقية لاحقاً) وهي أي المستشرق يقوم وهذا ثانياً بالإكثار من المعلومات الفيلولوجية والتأريخية التي تموضعها المقولات المتفقة مع المقولات التشريعية الرومانية ـ الغربية .

---

(1) عرضنا آراءهم في بحثنا ـ السابق ـ من ص 32 - 44، ونذكر هنا كتبهم : محمد البهي ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط5، بيروت 1970، أحمد عبود ـ الاستشراق والنخبة العربية، المجلة التأريخية المغربية، السنة التاسعة، العدد 27 - 28، تونس 1982، ومحمد وقيدي : تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق، مجلة «دراسات عربية» (مصورة والعدد مفقود وكذلك المجلة) .

(2) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 43 - 44 .

إن فصل الجزئيات عن سياقات التأريخ سوسيولوجية أو ثقافية أو غيرها هو شرط ضروري لتثبيت إسلاميتها وتحويل إتجاهها المفاهيمي عن ما يطلبه العالم الحقيقي إلى ما تقتضيه أوهام الشرق المفترض [1]، ويضرب العظمة مثالاً بموقف هيغل من الإسلام، إن أصل الإسلام، لهيغل، وكذلك للمستشرقين هو عبارة الواحد الأحد حصراً، وكذلك تخضع الوجود الدينوي للواحد الأحد ونتيجة لها الانتماء للواحد، يتفرع عنه التعالي على المحسوس والحماس لشيء مجرد، أي التعصب وحين صنف هذا الحماس للواحد يغرق الشرق في الرذيلة، هنا هذه النظرة لدى هيغل وفي الاستشراق ترتبط بالافتراض المسبق، الذي تسلسل عن مواضيع أضيق عن أخرى أعم فأصل الإسلام هو الالوهية، الواحد الذي لا شريك له، وأي شيء لا يرتبط به، وبغيابه يعود للفوضى فهنا ثنائية : الواحد، السلطة في مقابلة الفوضى، الفوضى للعالم الدنيوي، كل ما ليس متعلقاً مباشرة بأدلة لا يخضع لقوانين ولا لمبادىء تنظيم. مثل ذلك في الفقه والتشريع وكل إلى الدين كل شيء، وهكذا لا يوجد تشريع حرّ، الفقه يتخذ شكل الورع والتدين يستوعب الشريعة، والشريعة ضرب من ضروب محادثة التدين (وليس محادثة التشريع) ومثل ذلك كل العلوم الإسلامية فمع إنجازها فيما بينها فهي كلها تعمل لتثبيت الفكرة الدينية التي كل ما عداها ثانوي. كل هذه العلوم تتعلق بقدسية النصوص، وليس غايتها سوى تثبيت واسترجاع المواقف الدينية الأساسية بشكل مستمر فهي عند المستشرق مهما تنوعت كتلة واحدة [2] متجانسة من التعاليم الإسلامية» .

كذلك فإن نظم الحكم، باستنساخها علاقة الله بالعالم تجعل علاقة الدولة الإسلامية برعاياها علاقة زجهم في نظامها الاستبدادي، مع الاستناد إلى الجبرية أو القدرة الالهية، وهكذا الحال إذا درس المستشرق المدنية» الإسلامية فإن اهتمامها ينصب لا على طبيعتها ونمط تشكلها، بل على أساس واحد هو لا شكلها، ولا شكلها هذا هو ما يجعلها مدنية إسلامية.

مثال آخر انتشار الإسلام وتوسعه الخارق اللامعقول والسريع من الصحراء لا يمكن أن تجد موازياً لها إلا في انهياره السريع، وفيما بعد الانحطاط [3] .

والخلاصة يرى العظمة أن منهج الاستشراق يقوم على خصوصية الغرب واختلافه عن الشرق، وهذا الاختلاف هو العنصر الأساسي في تكوين الشرق ذاته أو في تطور الغرب

(1) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 45 - 47 .
(2) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 54 - 56 .
(3) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 55 - 57 .

للشرق. فالغرب هو (تبعاً للغرب) المسيرة الطبيعية القويمة للتأريخ بدءاً من العصور القديمة مروراً بالعصور الوسطى حتى الوقت الحاضر، اللاتأريخية والخواء التأريخي هي النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه نحو الغاية ذاتها، إن ضيق الأفق والإقليمية الساذجة هذه ميزة كل الحضارات، وإن الغرب، مفتناً بهذه الفرادة له، كما كان مفتناً بفكرة السيطرة والتوسع لم يستطع تقبل فكرة اختلاف الآخرين عنه، ولا فهمهم من خلال مقولات خاصة بهم وليس به، لذلك طبق عليهم تصنيفاته هو ومفاهيمه، وتعامل معهم من خلال مفاهيمه المطلقة تلك. مثال على ذلك كيف فهم هيغل ومستشرقون كثيرون الإسلام على نمط المسيحية، فسموه «المحمدية» على أساس أن المسيحية هي تأليه للمسيح، وبذلك يعتبر هيغل ألوهية الإسلام ناقصة مقارنة بألوهية المسيح، ومن ثم فإن الاخلاقية المسيحية الغربية تأملية عقلية، بينما هي في الإسلام إمتثالية ونمطية، وبالتالي يسمح الأول ـ المسيحي ـ بظهور مجتمع مدني «نظام الحاجات» بينما الدين الإسلامي بما يلازمه من اختلاط واضطراب إجتماعي يعتبر شكلاً ناقصاً قياسياً على النظام المسيحي الحرماني، هما قداسة ناقصة، اخلاقية خارجية محضة، واسراف في الاهواء المادية. هكذا فإن هيغل يفترض روح العالم الجرماني المسيحي غاية، ومن ثم إيجاد فروق عنها في الشرق وما يتبع هذا التفريق من نتائج عديدة، وجاء من بعده فجذروا هذه التفرقة إلى حد أن أصبحت عند الورثة تضاداً عكسياً ماهوياً كما فعل ريتان وماكس ويبر؛ وآخرون [1] .

وهكذا وبعد أن يحدد الاستشراق طبيعة الإسلام والمفهومات الإسلامية، وفقاً لتحديدات رسمها عن الإسلام يعود فيخرج ما لا يتفق مع هذه الطبيعة ويسميها «اللاشراقيات» مثل الفلسفة إنها حكر على الغرب، ولذلك فيلسوف مثل ابن رشد وابن سينا لا يرتبط فكره الفلسفي بأي شكل بموقفه من الفقه أو الكلام، لأن الفلسفة طبيعة وجوهر مناقض للشرع فلا يمكن جمعهما في شخص واحد، ومثل ذلك التصوف فهو عندهم لا إسلامي، ومن خارج الإسلام جاء وكذلك الفلسفة ولذلك يجري الاهتمام على طرق انتقالها من اليونان عند فالر مثلاً، بينما ينسب هنري كوربان وسيد حسن نصر مدفوعين برومانسية مما يشبه ميتافيزيقا العرفان الروحي وأشياء اخرى إلى فارس (كآريين) أو كجنس آري أيضاً [2]، ويصل العظمة إلى قائمة بالمعتقدات بين شرق ـ غرب ع = غرب، ش = شرق وهكذا .

---

(1) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 57 - 58 .

(2) كذلك ص 61، فماذا يقول محمد عابد الجابري في رفضه لما يسميه «العرفان» وسنوضح رأيه لاحقاً من هذا البحث .

الانسان ـ الله، الوجود ـ الغيب، الديمقراطية ـ الطغيان، الفردية ـ الامثال، التقدم ـ الركود، التطور ـ الانحطاط، العلم ـ اللاهوت، سياسة المصالح ـ سياسة الاهواء أو التعصب، القومية ـ الطرفية والطائفية، الجوانبية ـ البرانية، العقلانية ـ التقليد، الطبيعة ـ اللاطبيعة.

ويختم العظمة كلامه عن الاستشراق ومنهجه وآلياته، وهي بلا شك مستمدة في أساسها من تحليلات ادوارد سعيد، يختم كلامه بمثل ما ينطق به كتاب ادوارد كله «يبدو أن الاستشراق قد انتهى إلى نهاية مطافه، مع أن هذا لا يعني أنه على وشك أن يغادرنا، فهو لم يتقدم على المفاهيم التي طرقها منذ قرن أو ما قاربه ـ هو لا يزال يستخدم عين النماذج في تصور التاريخ والفكر العربيين التي دونت من قبل أوائل المستشرقين الكبار أمثال غولدتستهر و«فيلهاوزن» رغم أنف تطور العلوم الاجتماعية الكبير في القرن الحالي والتطورات العظيمة التي شهدتها الدراسات الفيلولوجية في مجال اللغات الرومانسية والجرمانية والهندو ـ أوروبية، وحتى أعظم المستشرقين المهتمين بالاسلام لا يحتلون إلا مكانة صغيرة في علوم الديانات.

5

لقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى مواطن الخلل داخل الخطاب الاستشراقي وفي أصوله، ومن غير المتوقع أن تقوم حركة اصلاح داخل الإطار الاستشراقي، بل على العكس، فإننا نشهد اليوم توقعاً أكبر في بعض الأوساط الاستشراقية، بما لم يكن بعيداً عن التحدي الذي يجابه به الاستشراق. ولكن في النهاية لن يكون بالمستطاع دحر الفكر الاستشراقي بنقده فقط. فإن اسسه ليست في الكتب أساساً، بل هي في ثنايا الثقافة، وهي في مؤسسات الاستشراق»[1].

ويقدّم دارس آخر هو نذير حمدان صورة سلبية كاملة عن الاستشراق، وهذه الصورة لا تختلف جوهرياً عن مثيلتها التي قدمناها في بحثنا السابق عن محمد البهي، والآخرين هناك. فهو يبدأ كتابه بآيات قرآنية عن[2] من افترى على الله كذباً، ثم يقول: إن تشويه الحقيقة الفكرية: دينية أو تأريخية أو لغوية أو عملية ظاهرة عامة في العمل الاستشراقي المبطن والسافر، المباشر وغير المباشر. فالصليبية من جهة، والعلمانية بعد الثورة الفرنسية

---

(1) عزيز العظمة ـ بحثه السابق ـ ص 62 - 62.
(2) القرآن الكريم ـ العنكبوت: 68.

تأزرا في هذا التشويه، على أساس العقلانية أو على أساس الحماية الدينية، ويرى أن «التنصير» رصد أموالاً بلغت مليار دولار عام 1958 في مجال الارساليات والمستشرقين[1].
وينعى على المستشرقين اغراضهم ولا اخلاقياتهم قديماً ومتوسطاً وحديثاً، وكيف يكون لو خلق وهو يخطط لاستعمار بلد أو فكر إسلامي، وهل يغني جهده الفكري ودأبه البحثي مهما ارتقى في سلم الدقة والعمق إذا كان يرفد الاستعمار بمعلوماته الجغرافية ومعارفه الإنسانية والإجتماعية ؟ ومن الصعب استثناء واحد من المستشرقين السياسيين في طهارة النفس ونقاء الفكر وصفاء «الدافع، طالما أن تشويه الحقيقة تكاد تصبح ظاهرة عند المستشرقين جميعاً. والاستعمار لم يكن في خدمة الاستشراق، وهو ما كان يجب أن يكون، بل إن الاستشراق صار في خدمة الاستعمار، ويضرب أمثلة من مستشرقين عديدين يشتغلون في وزارة الخارجية لدولهم وقدموا خدمات علمية» وخرائط وغير ذلك. ويقسمّ المستشرقين إلى سياسيين وجامعيين ومجمعيين، (نسبة إلى المجامع العلمية العربية) وإذا كان [2] نقده للسياسيين واضحاً فإنه لا يستثنى إلا قلة منهم من كونهم يدورون في فلك استعماري [3] ويضرب أمثلة. وهكذا بفعل المستشرقين المعنيين [4] .

ويشن في «خاتمة كتابه» حملة شعواء عليهم جميعاً، ويقارن بين شبهاتهم حول الرسول القرآن والإسلام والفرق والفرقة والفقه وربطه بالقانون الروماني، وقضية الانتحال والأدب العربي، والشبهات حول الخلافة والعلمانية، وغير هذا أو ذاك أقول تعاون بين هذه الشبهات وبين ما يزعم أنه قدموه في منهج البحث والتحقيق، بل ولا يراهم في ذلك مستنكرين، هذه صورة قاتمة ذات بعد واحد في النظر إلى الاستشراق ونتائجه، وكنا وجدنا صوراً مقارنة لها في بحثنا الأول [5] .

عبد الأمير الأعسم : على الرغم من اعطاء تقويمات إيجابية لانجازات المستشرقين في فروع خمسة تتصل بالدراسات الإسلامية، والدين الإسلامي كعقيدة، والإسلام كشريعة، والتأريخ العربي الإسلامي واللغة العربية وآدابها وعلوم الحضارة العربية الإسلامية، دون أن

(1) نذير حمدان : مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، الطائف 1988، ص 3 - 4 .
(2) كذلك، انظر ص 47 فما بعد مفصلاً .
(3) كذلك ص 79 فما بعد، يفصلهم وص 11 .
(4) كذلك، ص 82 والتفاصيل ص 137 فما بعد .
(5) بحثنا ـ السابق ـ حيث وجدنا أمثلة لهذا مثل قاسم السامرائي، الاستشراق بين الموضوعية والانفعالية، الرياض 1983، وعرفان عبد الحميد : المستشرقون والإسلام، بغداد 1969 (وهو بحث) .

يدخل في تفاصيل انجازاتهم في أي منها، لأنه أمر يحتاج إلى كتب وليس ضمن بحث محدد في مجلة إلاّ أن النظرة العامة الغالبة على البحث هي نظرة سلبية [1].

وابتداء ينبه إلى أنه ليس من مهماته أن يفعل مع الاستشراق ما فعله الذين مجدوا المستشرقين مثل نجيب عفيفي، ولا التعرض لهم بالتسفيه بالاستناد إلى مواقف غامضة كما فعل قاسم السامرائي، أو عرض الاستشراق من منظور ديني بحت يقوم على أساس إتصالية بالتبشير والاستعمار في كل ما أنجزه كما فعل عمر فروخ ومصطفى الخالدي، أو كما فعل أخيراً من درس الاستشراق باعتباره حركة تطوير للدراسات العربية في التراث كما فعل عبد الجبار ناجي لأن هذه النماذج لا تؤدي ـ كما يقول الدكتور الأعسم ـ الغرض في إعادة قراءة «الاستشراق» كما هو مطلوب، ولأن كتاب ادوارد سعيد يشمل الصورة كلها في هذا المجال.

ويشير بعد ذلك إلى أنه جرت محاولات للكشف عن دور الاستشراق في المنهج والتأريخ والصورة في محاولتين كبيرتين، هما ما فعلته مجلة (الفكر العربي) بيروت 1983 في مجلدين تناولت التأريخ والمنهج وقضايا أخرى مع عرض كتب وندوات، ومثله ما أصدره مكتب التربية العربي لدول الخليج من إصداره «مناهج المستشرقين» في جزئين.

ويتساءل الأعسم بعد ذلك : إلى أين نصل في هذه القراءات، هنا نصل إلى جوهر القضية التي نحن في سبيل التصدّي لها عنوة وإقتحامها اقتحاماً دون خوف أو تردد، لا من قول الحق في ما يتوجب علينا قوله في «الاستشراق» وهو غريب عنا كل الغرابة في التكوين والبنية والطريقة، ولا من الافصاح عن الخلل الذي تركه «الاستشراق» في أكثر من موضوع في ثقافتنا العربية المعاصرة، فهذا بحق الهدف الذي ينبغي الوصول إليه في بحثنا هذا [2].

ثم يقول بعد عرض انجازات المستشرقين في حقول ستة عرضاً عاماً، إن هذا العرض «لا يبيح لنا دائماً القول بأن كل ما كتبه المستشرقون في هذه المجالات مغلوط مردود، لكن الأمر يختلف عن إعادة فحص هذه الانجازات في مراكزنا الثقافية اليوم، سنجد عدداً كبيراً جداً من أعمال المستشرقين لا تخلو من أضرار مصدره التعسف والتفوق والاستعمار وفي الوجه الآخر، سنجد عدداً كبيراً، هو الآخر، قد تناول الموضوعات العربية الإسلامية بروح الألفة والسماحة والموضوعية والصدق في التعبير عن الإحساس الذي يخلقه دائماً تصور

(1) عبد الأمير الأعسم ـ بحثه السابق ـ ص 16 - 18 .
(2) كذلك، ص 15 .

5

المستشرق المستند إلى خلفية تقع في طرف التضاد من روح الشرق عموماً، والشرق العربي (بمشرقه ومغربه) على وجه الخصوص» [1] .

لكن الأعسم سرعان ما يتراجع عن هذه المعادلة للمحاسن والمساوىء عندما بين أن كل الدوائر الثقافية العربية تقرن الاستشراق بالاستعمار والتبشير والصهيونية، وبعد أن يشرح كل واحدة من هذه بسطور يقول : «إن هذه الاتهامات الموجه إلى «الاستشراق، تقوم على ثوابت وحقائق لا يرفضها غير المكابر أو الجاهل، ذلك أنهم خدموا الاستعمار والتبشير والصهيونية بشكل مباشر كما فعل الموظفون الرسميون من المستشرقين في دوائر الاستعمار، وكذلك المستشرقون المستشارون رسمياً للدوائر الاستعمارية، وهذان فريقان، أما الفريق الثالث فأكاديميون، لكن معظمهم وضع معلوماته في خدمة اغراض غامضة حققت الكثير لرغبات الدوائر الاستعمارية من ذلك تشجيع الدراسات الطائفية وبلورت القوميات المندثرة وعمل معاجم للغات ميتة وإثارة الشعور لدى طوائف بأصولهم بعد أن أنحلوا في أمم أخرى. وكذلك تبيّن الطرق الصوفية والمذهبية والدينية والعنصرية بحجة العلم والانحياز لأنواع الحكم في بلدان الشرق والوطن العربي وكذلك وهو المهم تعدى الاستشراق إلى (اعادة صياغة التراث) في القرآن والسنة والسيرة والأدب والفن والشعر والاقتصاد وفي خصائص الإنسان العربي نفسه، وهكذا انحرف الاستشراق وراح يبشر بأن الفكر اليوناني أصيل وهو إنجاز العنصر الأوروبي فقط وأن الحضارة العربية الإسلامية [2] لم تؤثر في أوروبا، بل هي أداة نقل فقط للعالم اليوناني، وأن الحضارة الأوروبية الحديثة متفوقة ومن صنع الأوروبي وحده» .

ثم يتناول الأعسم مسألة ما آل إليه الاستشراق وهل تبدّل جلده ومحتواه، فيرى أنه بعد الحرب العالمية الثانية وبانحسار الاستعمار عن أقطار الشرق العربي، وبسبب تنوع أنشطة دوائر المستشرقين التي امتدت إلى كل تراث آسيا وافريقيا،إعادة الاستشراق النظر في نفسه وهويته، وهنا ظهر المستعربون وهم المعنيون بالدراسات العربية وليس معرفة كل شيء عن الشرق، وأكد مؤتمرهم الثاني والثلاثون في هامبورغ 1986 على اتجاه التخصص في الدراسات الآسيوية والافريقية الشمالية، وحسبت هذه التخصصات في المؤتمر بثلاثة عشرة تخصصاً تشمل كل فروع المناطق الجغرافية الثقافية، مثل الدراسات البوذية، الشرق

(1) كذلك، ص 18 .
(2) كذلك، ص 19 - 20 .

المسيحي، شرق آسيا، الدراسات الإسلامية، الدراسات الابراشية، الخ. هكذا توسعت الدراسات بحيث أصبحت العناية بالتراث العربي الإسلامي محصورة ضمن الدراسات الإسلامية ودراسات الشرق الأدنى، وشمال افريقيا، أي ضمن حقلين من ثلاثة عشر حقلاً، وأكثر من هذا لم يعد أمام الأوروبيين من جديد في دراستهم الشرق العربي تراثياً وتأريخياً، وعلى هذا الأساس يلاحظ الأعسم الأوروبيين (المستشرقين) صاروا يعتمدون ليس على المصادر العربية، بل على انجازات سابقة ولم يعد الشرق سراً، وتحولهم إلى دراسة الأدب العربي الحديث والقيام بترجمة، ثم يقول:

إن الاستشراق بمفهومه الجديد هو استشراق سياسي يرتبط بدوائر المخابرات الغربية أوروبية وامريكية وغيرها. ثم يعود الاعسم للتحذير من الحكم على جميع المستشرقين بأنهم كانوا محرفين أو مشوهين، كما لا يمكن القول أن كل ما قام به المستشرق الواحد هو تحريف، فهذا تعسف، إلى جانب أن هؤلاء لهم عوامل تكوين ثقافي مختلف، ومهمتنا اليوم لا تقوم في الرد على تحريفات استشراق عصر الاستعمار، ولا في محاولة «تحوير» استشراق العصر الحديث، بل الدخول في صميم مشاكل الاستشراق نفسه بعد انحساره علميا واتجاهه سياسياً وانحسار الدراسات لعدم تموين مراكز الدراسة حولنا في الجامعات العربية لأسباب مالية، وانجاز الحوار العلمي الرصين بيننا وبينهم، ويحذر الأعسم من الاستغراب بمعنى التبعية الفكرية للغرب وأطروحاته [1].

كامل يوسف حسين، في توسطه بين برنارد لويس وادوارد سعيد، عندما هاجم برنارد لويس كتاب «الاستشراق» لادوارد سعيد، ورد عليه ادوارد [2]، يلاحظ المترجم للحوارين كامل يوسف حسين خمسة خصائص للنص الاستشراقي، وهي خصائص سلبية، وفيما يلي ملخص لها:

أولاً: اللجوء إلى كافة الوسائل والمناهج والمسالك بما فيها الكذب في تفنيد الخصم.

ثانياً: النص الاستشراقي من الناحية السيميولوجية، لا يفضي إلاّ إلى ذاته، وإلى عالمه المغلق، ولا يؤشر إلى عالم رحب، يأخذ ويعطي ويتأثر ويؤثر. يتجلّى ذلك في اتجاه المشروعات الاستشراقية إلى جعل الشرق والشرقيين «موضوعاً» للمعرفة

---

(1) كذلك، ص 23 - 25.

(2) كامل يوسف حسين مقدمته قبل ترجمته لنصيّ الحوار بين برنارد لويس وادوارد سعيد، استشراق (2) ـ السابق ـ ص 114 - 116.

والدراسة والتحليل للوصول إلى قواعد عامة تسهل الحكم بها والتلاعب بمقوماتها، ولم يكن قط حواراً مع الآخر وهكذا فالاستشراق لا يمكن أن يفضي سيميولوجياً إلى خارج الاستشراق، ونقطة أخرى فإن الفكر الاستشراقي يجعل النقطة المحورية ما قاله المستشرقون وفكروا فيه لا إلى ما قاله أصحاب الفكر والمجتمعات المدروسة.

ثالثاً : يعلن النص الاستشراقي في تحاوره مع الآخر انتصاره لا من خلال المفارقة العقلية بل من خلال سلب وجود الآخر (في حالة برنارد وسلب أدوارد حق الكلام من الاستشراق لأنه غير سهل كما قال) وأن المستشرق وحده هو القادر على نقد الاستشراق .

رابعاً : يحرص النص الاستشراقي على فصل المعطى الفكري عن سياقه التأريخي، ونسيجه السياسي والإجتماعي .

خامساً : يدعيّ النص الاستشراقي الموضوعية والحياد والعلمية، وإنه معرفة فقط، بينما واقع الحال غير ذلك [1]، فهو إرادة بدلاً من كونه تعبيراً عن محاولة لفهم الآخر، وبالتالي محاولة للتلاعب به واستحواذه .

محمد وقيدي، وكنا جلبنا آراء عديدين ينظرون نظرة سليمة ماهوية إلى الاستشراق فلا نعيد، لكننا بصدد موضوع هل تبدل الاستشراق نعيد ملخصاً لما يراه محمد وقيدي عن هذه المسألة إكمالاً للموضوع، بعد أن يردد محمد الوقيدي ربط الاستشراق بالتبشير والاستعمار والصهيونية. يتساءل هل هذه الصورة الاستشراقية تمثل مرحلة انتهت ؟ وجوابه هو النفي، لأن التجاوز الحقيقي هو الذي يقتلع الرؤية الايديولوجية بكل عناصرها، إن ما يحصل في الاستشراق الجديد هو مجرد تقدم في التقنيات كشكل بينما لم تتغير الرؤية الايديولوجية، ويرى أنه لا توجد ظروف تسمح بالتحدث عن حدوث تطور في حركة الاستشراق، فإذا كان الاستشراق نما في فترة تطور البرجوازية الاوروبية فترة الاستعمار المباشر، فإن الهيمنة ما تزال غير مباشرة وكذلك خفت صورة التقسيم السابقة للناس إلى أجناس راقية ومنحطة، لكن المركزية الأوروبية مستمرة بل زادت من خلال نمو العلوم الإنسانية في المائة سنة الأخيرة. ويرى محمد وقيدي أن شخصاً واحداً مثل «بيرك» لا يصبح قاعدة على الحكم بتبدل الاستشراق، بل إنه يشكك في بيرك نفسه، وكان بيرك يعلن اهدافاً أربعة،الأولى:

---

(1) كذلك، ص 114 - 116 .

أن الاستعراب الجديد، تجاوز الظاهرة الإستعمارية ومنطلقاتها الايديولوجية. ثانياً : الاستفادة من العلوم الإنسانية لدراسة لا تخلط بين الإسلام في إفريقيا والإسلام التركي، أي دراسة تقوم على العلاقات المكانية والزمانية والبنيوية للمدروس لا التعميمات. وثالثاً : يعلن بيرك نهاية الاستشراق مع ماسينون، الذي كان يبحث عن الشاذ والاتجاهات اللاعقلانية، بينما ما يريده الاستشراق الجديد العام والجماهيري أو المكرّر أو القاعدة لا الشاذ رابعاً : إن بيرك يرى أنه وزملاءه يندرج لا ضمن الاستشراق، بل ضمن إهتمام العلوم الإنسانية بحيث تكوّن جناحاً أو حقلاً شرقياً للعلوم الإنسانية والإجتماعية، وبمساهمة الباحثين من كل صوب، ويستنكر بيرك على عبد الكريم الخطيبي المغربي انتقاد الأخير له على مساهمته في دراسة الشرق لا لشيء غير أنه «أجنبي» ماذا يفعل وقيدي : يردد التهمة التي بدأ عبد الكريم الخطيبي وأنور عبد الملك في مدى جدية محاولة بيرك وزملائه، فبعد أن يقرّ بظهور إتجاه استشراقي غربي أكثر إيضاحاً وفهماً موضوعياً للظواهر الثقافية الشرقية، وتختفي فيه الكثير من عناصر البنية الايديولوجية السابقة يتراجع معلناً بدون أدلة إنه لا ينبغي التفاؤل بتجاوزهم للمركزية الأوروبية، أو القاعدة الميتافيزيقية لرؤيتهم الايديولوجية وهي العنصرية والمركزية الأوروبية[1] .

وبدلاً من الرجاء بأي تبدل من الدارس الغربي يرى وقيدي أن الحل الأوحد هو أن يقوم بالبحث عرب، ولكن الأخطر من ذلك ذهابه ليس إلى إستبعاد مشاركة غربية في دراسة الشرق بل واستبعاد العلوم الإجتماعية والانسانية الغربية ومنهاجها، وإقامة علوم عربية، ويبدو أن هذه الدعوى هي أيضاً دعوى مرجعه الخطيبي، فهما يريدان رمي الطفل مع ماء الغسيل .

ثانياً ـ الموقف الإيجابي :

ليس كثيرون الذين يقيمون الاستشراق تقويماً إيجابياً خالصاً، وربما وجدنا :

1 ـ أن رواد النهضة العربية بما فيهم الإتجاه الإصلاحي الديني، ممثلاً في محمد عبده ورشيد رضا، وآخرين، يميلون إلى التعامل مع الاستشراق من دون عقدة «الاستشراق»، بل إنهم حتى في التسمية يسمونهم غربيين، وقلما يستعملون كلمة «مستشرق» وهم يميلون إلى الحوار الهادىء وليس الاتهام المسبق وسوء الظن الجاهز، ويمكن الرجوع

(1) بحثنا السابق ـ عرضنا لآراء وقيدي، ص 42 - 44 .

لمحاوراتهم معهم، ودعوتهم للمناهج الغربية، وموقفهم الدفاعي لا الهجومي ومثل ذلك يقال عن مرحلة الثلاثينات، وأيضاً ما بعدها بعقد أو أكثر، ونجد هنا إشادات بالدارسين الغربيين وبمناهجهم كما نجد عند مصطفى عبد الرزاق وابراهيم مدكور [1] ومحمد كردعلي وعدد آخر، وقد أسماها محسن الموسوي مرحلة التآلف والاختلاف، وعدد ممثلين لها كثيرين، وحلل مواقفهم، وبين أسباب هذا الموقف التعاطفي والنقدي والدفاعي من الغربيين بشكل ممتاز في سلسلة بحوث في إعداد الاستشراق الخمسة، مع ذكر نصوص لهؤلاء المفكرين العرب من كل الاتجاهات الدينية والعلمانية والقومية، تقوم على ضرورة تبني مناهج الغربيين وعلومهم مع عدم تبيان أنها ذات أصل إسلامي أو أنها تتفق مع الإسلام أو مع الطموح العربي، مع الدفاع عما نجم منه عدم فهم بسبب جهل أو ما أشبه، فالحوار هنا عقلاني، ولا يوجد رفض كامل، كما يوجد تعاطف مع حضارة الغرب ومنطلقاتها المنهجية وفروعها العلمية، ومضامينها الديمقراطية، بل الاشتراكية أحياناً.

2 ـ نجيب عفيفي، لم أجد في كتابه الكبير بأجزائه الثلاثة والذي يقع في 1414 صفحة مع الفهارس إدانة واحدة للاستشراق، بل هو لا يعني من قريب أو بعيد، ببيان ما يشوه صورة مستشرق، كان يربطه بالاستعمار عمداً أو بالتبشير، إن الكاتب يعدد ما فعله المستشرق المدروس مع نبذة عن حياته، بعد أن يصنفه ضمن بلده، وحقله الخاص، إن هذا الكتاب سجّل هائل باعمال المستشرقين يذهل المطلع عليه، يذهله بما سيجد أمامه من إنجازات، تعتبر في الحقيقة عملاً اعجازياً، ولو عددنا أرقام ما ترجمه هؤلاء من العربية إلى لغاتهم والعدد يتجاوز الآف، ولو عددنا ما كتبوه في أي حقل حول القرآن أو السيرة أو الاثار أو الفنون أو الفلسفة أو نظام الحكم أو التأريخ أو الاحداث أو المدن أو غير ذلك لما ملكنا، برغم كل السلبيات وأحياناً التشويه، إلاّ أن نشارك المؤلف تقييمه الإيجابي لما قدمه المستشرقون .

ويبدو أن المشكلة عندما نتدبر الأمر تتعلق بجانبين، جانب الانجازات العلمية الحقلية

---

(1) محسن جاسم الموسوي، أبحاثه المسلسلة ضمن مسلسل الاستشراق (1) بعنوان : مداخل المثقفين العرب للاستشراق (1) نقطة التحول، ص 8 فما بعد، والاستشراق رقم (2)، مقالة (2) نهاية القرن التاسع عشر، يقظة أو مواجهة، ص 7 فما بعد، وكذلك مقالة في المسلسل (5) بعنوان : التالف والاختلاف في الثلاثينيات، ص 2 فما بعد، كذلك انظر بحث : محمد عابد الجابري : الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية : طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية، ضمن «مناهج المستشرقين» الجزء الأول، مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض 1985، ص 30 فما بعد .

البحتة من مخطوطات، ونشر وثائق، ومعاجم، وفهارس، وتحقق نصوص وهذا لا يمكن لمنصف انكاره، وجانب الايديولوجية، خصوصاً من موضوعات حساسة مثل القرآن و«المحمدية» كما يسمونه، والسيرة، والشريعة، والحديث النبوي، وبعض الشخصيات والأحداث الإسلامية، فهذه يمكن بسهولة تبين جوانبها السلبية والتعسفية الواضحة. بالإضافة إلى أن المستشرق ينطلق من أرضية ثقافته الخاصة وعصره، ومنطلقات الفكر الأوروبي في مراحل تفوقه إلى القرن العشرين وهي مرحلة البرجوازية فالامبريالية، وهكذا يبدو أن التقويم يعتمد على الزاوية التي ينطلق منها المقيم لاعمال الاستشراق والمستشرقين .

يعدّد على سبيل الاختصار عفيفي انجازات الفريقين في الحقول التالية، وذلك في الخاتمة بعد أن فصلها جيداً في أجزاء الكتاب الثلاثة وهي :

1 ـ **كراسي اللغات الشرقية**، انشأوا كراسي منذ العصر الوسيط وتضاعفت بعد ذلك، ووضعت اللغات الشرقية ولا سيما العربية في مصاف اليونانية واللاتينية .

2 ـ **المخطوطات الشرقية**، جمعوها بالاسفار الطويلة والنفقات الباهظة، ومن ثم فهرستها ونشرها .

3 ـ **المتاحف الشرقية**، جمعوها في رمال الصحراء ووهادها ثم صفوها في متاحف ومطابع ومجلات وفكوا رموز لغات قديمة، ووضعوا معاجم لها، وانشأوا معاهد لها في بلدانهم وفي بلدان الشرق الأوسط، وكشفوا عن مدن كاملة معمورة، ومن المكتبات والمتاحف صنف المستشرقون مصنفات علمية وفيرة، منها في قراءة الخطوط، وفي علم المكتبات العربية والسامية، وفي الفنون الإسلامية، والنقود الشرقية، وتراجم وأسماء والتقويم ومطابقتها، وفي تخطيط المدن ووضع الفهارس والجداول لهذه الوثائق، ولو أراد المستشرقون بتراثنا شراً لما انقذوا احجاره وأوراقه من الضياع ولما فعلوا كل ما فعلوه.

4 ـ **تحقيق المخطوطات**، والمنهج العلمي في التحقيق، بحيث أثنى ككل منصف على تحقيقاتهم وسلامتها اللغوية، بما لا يقارن بما فعلنا حين أعدنا ما حققوا أو حققنا الجديد.

5 ـ **ترجمة تراثنا بشتى اللغات**، يكفي القول أن المستشرقين ترجموا (2466) مخطوطة إلى الفرنسية وحدها لارساء النهضة الأوروبية عليها إلى سنة 1959 فقط بل ترجموا بعض مخطوطاتنا شعراً كالمعلقات وتائية ابن الفارض وبعض أشعار المحدثين .

6 ـ **دراسة التراث والتأليف فيه**، وتقاسموا تراثنا هذا كتاب وذلك عصراً وآخر بلداً الخ وجمعوا مصادره من كل اللغات ورتبوها زمنياً ومن تصانيفهم :

أ ـ المعاجم .

ب ـ دراسات حول الإسلام، النبي، والسيرة، والخلفاء وعن فرقه، وتعاليمه وعن علومه وآدابه، وعن اللغة العربية وآدابها وفي علوم العرب .

ج ـ عن الفتح الإسلامي .

د ـ السلالات الحاكمة .

هـ ـ فنون وآداب وعلوم .

و ـ المجموعات، مثل مكتبة باريس والمكتبة الشرقية الألمانية، وغيرها كثير لا يمكن تعدادها . من ثم المعاهد الشرقية والجمعيات والمجلات الآسيوية والمجامع العلمية والمراكز الثقافية وساعدهم على كل هذا :

1 ـ المنهج العلمي وهو منهج أوربي لم يبتدعه المستشرقون، بل أثر بهم مثل مونتن وست افرموند ومونتسكيو، وديكارت ولاهارب وبرونتيير وغيرهم .

2 ـ المميزات الخاصة، مثل معرفتهم للغات السامية، فيتقن بعضهم مثل بيتنر كين العربية وبدون مشقة لغة ولهجة، وتخصصهم في حقل معين يمضون فيه عمرهم وأموالهم، ثم جلدهم على العمل، وربما ينقضي العمر في تحقيق أحدهم لمخطوط أو فك رموز .

3 ـ إحياؤهم لمنسيين أو مهملين من رجالات الفكر والعلم العربي .

4 ـ المطابع الشرقية حينما لم يكن في المشرق إلا مطبعة واحدة، وقد استوعبت معلقة لينز وحدها حروف عشرين لغة شرقية .

5 ـ المجلات الشرقية، فقد نيفت على ثلاثمائة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق ما عدا مئات تتعرض له في موضوعاتها العامة .

6 ـ المؤتمرات الدولية، وقد بلغت منذ (1873 - 1964) 26 مؤتمراً [1] .

بعد ذلك بين نجيب عفيفي موقفه من بعض المطامع في الاستشراق والمستشرقين فيقول

---

(1) نجيب عفيفي : المستشرقون، في ثلاثة أجزاء، الجزء الثالث، القاهرة 1965، ص 1122 - 1148 .

عن تهمة ارتباطهم بالاستعمار إن من يراجع تراجم هؤلاء في هذا الكتاب، يجدهم أقلية وهي وإن لم تندثر حتى اليوم فإنها لا تسلك في عداد غالبية المستشرقين التي اتخذت الاستشراق علماً وهوى. يذكر أسماء عديدين تعرضوا للإيذاء في دولهم بسبب مواقفهم، بدءاً من مجازاتهم وتغريبهم، بل إن بعضهم صرف أمواله الخاصة من أجل أهدافه البحثية أو التحقيقية، ويرى أن جوانبهم الريبية ضئيلة بالنسبة لما قدموا من تراثنا إبرازاً ونشراً وتحقيقاً وترجمة. ويقول : لو تركوا إلينا أمره لاستنفذ منا ثروات هائلة، ولو سعينا إلى تحقيق تراثنا وترجمته والتصنيف فيه ونشره بشتى اللغات منذ ألف عام وفي كل مكان لاحتجنا إلى استئجار مواهب مئات العلماء ومناهجهم ومعارفهم وجلدهم .

ثم يرد على تهمة ارتباطهم بالتبشير فيقول : وبالرجوع إلى المترجمين ومكاتب الترجمة في طليطلة وبلنسية وصقليه والمؤلفين فيها نجد أن الاستشراق لم يستهدف في نشأته خدمة الكنيسة، فرجال الدين اتباع الفاتيكان (لئلا يخلطوا بالارثوذكس والبروتستانت ومن زاحمهم من أرساليان علمانية فيما بعد) هم الذين نظروا إلى الحضارة الإسلامية ـ لأوروبا ولم يكن فيها متعلم سواهم ـ نظرة إكبار وتهافتوا عليها لارساء النهضة الأوروبية على أساس التراث الانساني التي تمثله الثقافة العربية، وتعاونوا معهم علماء المسلمين واليهود على نقل أمهات كتب : الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والميكانيكا والكيمياء والفلسفة والفقه والأدب . . . الخ. فبالنظر إلى الرهبان من زاوية واحدة قضية تبعدنا عن الصواب، وبين أن بعضهم سجن بسبب هذه الدراسات . . . ولو استهدف الرهبان الجدل والتبشير فحسب لاكتفوا بتعليم العربية وأهملوا ما عداها من اللغات التي قل أو أنقرض المتكلمون بها كاليونانية القديمة والعبرية والسريانية والكلدانية، وما كلفوا انفسهم إنشاء بواكير مكاتب الترجمة والمعاهد والمكتبات والمطابع والمجلات لحفظ تراثها ونشر ذخائره وترجمته إلى لغات العالم، ولم يؤثر أن أحدهم منع مسيحياً من أن يسلم. ثم يقول : لو قورن أثر المرسلين الديني على أي مذهب كانوا بأثرهم العلمي من حفظ للتراث ونشره ومن نشر المدارس واللغة العربية في البلدان الأجنبية [1]، فأنتشر الأدب العربي، وكذلك في بقية فروع العلم لرجح العلمي على الديني، رجحاناً كثيراً .

ويلاحظ عفيفي أن بعض الملوك والأمراء دائماً استجابوا إلى إتباع الفاتيكان فأعانوهم على مآربهم ببعض الوسائل، إلا أنهم لم ينقادوا لهم تمام الانقياد فلهم أغراض غير

(1) كذلك، ص 1150, 1158 - 1159 .

5

اغراضهم، مثلاً شارل مازنل ولويس التاسع صادروا أموال الكنيسة للانفاق على حروبهم وروجيه الأول أضاف إشارة محمد إلى شارة المسيح في ضرب نقوده، والحملات الصليبية لم تكن كلها خالصة للدين .

ثم جاء عهد الإصلاح الديني الذي قسم أوروبا معسكرين دامين، وتبعه عصر المفكرين الأواخر، والثورة الفرنسية، والمذاهب المستحدثة في العلوم والفنون والآداب، وانفصال الدين عن الدولة، وامتلاك عصرنا بالأفكار العلمية الحرة. جميع ذلك يدل دلالة واضحة على أن الغرب لم يكن أو يبقى على حال واحدة من التفكير الديني والتعصب له مقروناً بالاستعمار، وأن ملوكه وأمراءه ووزراءه وحكامه استهدفوا التجارة والسياسة والفتح أكثر من أي شيء آخر .

ويتناول عفيفي المستشرقين العلمانيين، والملحدين، ميزات خمسة فئات :

1 ـ فئة من طلاب الأساطير والغرائب والاحاجي، لم تكن من العلم في شيء فانقرضت بإنقراض العصور الوسطى .

2 ـ فئة من المرتزقة وضعوا أقلامهم في خدمة مصالح بلدانهم الاقتصادية والسياسية والاستعمارية، وقد ألمحنا إليها في تراجم أصحابها وآثارهم وألقيناهم تعجز عن أن تحجب المتصنفين ومن حارب الاستعمار مثل بلنت .

3 ـ وفئة ثالثة من المتغطرسة الذين أعمتهم الضلالة عن الموضوعية فغلب على نظرتهم الاعتقاد بأن الإسلام دين قليل شأنه، وجميع مصنفات هذه الفئة لا قيمة علمية لها، ثم أضيف إليها تواليف الملحدين الذين ينالوا من الإسلام نيلهم من النظرية لأن الأديان في عرفهم عقبة تعترض الرقي البشري .

4 ـ وفئة رابعة تعرضت للإسلام دون أن تقصد الطعن له، وإنمادرسته كما درست كتبها الدينية، من نقد كتبهم المقدسة وأديانهم مثل رابمبو روس وليسنج وبوير ورنيان ولوازي وكتب في ذلك الوقت المجلدات، وترك أصحابها وشأنهم في بلدانهم إحتراماً لحركة الفكر أو إزدراء لشأنهم .

5 ـ وفئة خامسة اعتنقت الإسلام، وإن لم تدن به، قولاً وعملاً وكتابة، فلم يؤخذ عليها هفوة على كل ما [1] ربحته ومنهم من اعتنق الإسلام وبعدد بعضهم وهكذا ـ يقول

(1) كذلك، ص 1133 .

عفيفي ـ نرى أن الذين تعصبوا على الإسلام قلة لا تساوي الذين تعصبوا له على النصرانية، ولا نذكر بالنسبة إلى الذين أنصفوه ومئات المستشرقين تبرأ من هؤلاء .

ويختم عفيفي دعواه بالإشارة إلى إستعانة الازهر الشريف بالمستشرقين وإرسال بعوث من طلبته للدراسة عليهم مثل رصده عام 1936 ثلاثة آلاف جنيه لبعثة (12) طالباً إلى جامعات فرنسا وألمانيا وانجلترا، ثم قررت بعثة الأزهر عام 1961 تكليف أعلام المستشرقين الذين اسلموا بإلقاء محاضرات، وتعاقبت البعثات، كما فعلت ذلك الجامعات العربية وأدخلت المجامع العلمية عدداً آخر من المستشرقين كأعضاء فيها .

ويلاحظ ميشال جحا أن الاستشراق الألماني لا علاقة له [1] بالاستعمار والتبشير. وجميع المستشرفين ومنهم كثيرون خدموا العرب والتراث العربي والحضارة العربية واعتنق بعضهم الإسلام ويقسم موقف الدارسين العرب من الاستشراق إلى ثلاثة اقسام. فئة من ربطه بالاستعمار وفئة من بالغت في مدحه وهم قليلون، وفئة ثالثة نظرت إليه نظرة علمية جادة. قيمت عهدهم العلمي بشكل دقيق ويذكر اسماء وممثلين لكل هذه الاتجاهات، مثل أحمد فارس الشدياق وشكيب ارسلان ومحمد أسد وعبد القادر حاتم وعبدالقادر يوسف والدكتور محسن جمال الدين ومالك بن نبي وحسني الهراوي ضد دفاع زكي مبارك عنهم وكذلك محمد عزت اسماعيل الطهطاوي كل هؤلاء يمثلون فريق الرافض المهاجم للاستشراق كله بلا استثناء، يضاف إليهم أنور الجندي حديثاً .

5

أما من فريق المنصفين فكأمثلة يذكر بنت الشاطي ومحمد غلاب وزكي مبارك ونجد محمد كردعلي[2] بالغ في مدحهم. وكذلك يوسف أسعد داغر في الطليعة وصلاح الدين المنجد ويقف محمد يوسف موسى موقف المنصف، بينما يقف عبد الرحمن بدوي موقف المنحاز إلى المستشرقين ومناهجهم، وكذلك فيلب حنى، ويلخص أسعد داغر انجازاتهم وفعلهم في ثمانية انجازات [3] وقد أتى عليها تلخيصنا السابق لعفيفي وزيادة .

وكذلك يمكن إضافة المستشرق ياتوش، ويحيى الجبوري، وبيرك. وسوف نأتي على آراء باتوش وبيرك أما في نقد ادوارد وآخر الكلام عن مدى تبدل الاستشراق .

---

(1) ميشال جحا بحثه : الدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا في القرن العشرين، استشراق (3)، ص 101، وكذلك بحثه : موقف العرب من المستعمرين ـ السابق ـ ص 35 فما بعد .

(2) نشر مسلسل «الاستشراق» عدد (2)، ص 150 فما بعد .

(3) حول هؤلاء وكتبهم ومواضع الاستشارة لها، انظر بحث ميشال جحا وهوامشه : موقف العرب.

ثالثاً ـ الذين يقفون موقفاً نقدياً متوازياً أو متذبذباً أحياناً :

كنا أتينا على تلخيص موسع لموقف إدوارد سعيد المهاجم للاستشراق بأحسن ما يكون الهجوم والموسوعية، وأتينا على رأي ردونسون في كتابه «جاذبية الإسلام» كموقف ناقد لأدوارد ومدافع عن الإستشراق، ليس بشكل أعمى، بل من خلال متابعة حركة الاستشراق في مراحل عديدة، من العداء الساخر، إى مفارقة الاستشراق نحو دراسات متخصصة، عبوراً بمراحل التصارع والإعجاب عن الغربي بالشرقي والشرق .

وأن ردونسون ينتقد إدوارد على تصوره الاستشراق كماهية وجوهر لا يتبدل. ويمكن العودة إلى بحثنا السابق، وسنعود إلى موقفه من تبدل الاستشراق بعد قليل، وبعدد أكثر من ثمانية عشر حقلاً قدمها الاستشراق، حتى التقليدي، ومع كل مآخذه هو عليه للعرب والشرق والثقافة العربية الشرقية، كذلك يمكن التذكير بمواقف منصفة متوسطة ذكرنا آراءهم مثل نديم البيطار الذي ينتقد ادوارد بشدة متناهية، وكذلك إبراهيم مدكور وماجد فخري وطيب تيزيني وأحمد محمود صبحي [1] وإلياس فرح .

سوف لن نقدم الآن آراء مفصلة عن عدد آخر إطلعنا على آرائهم بعد بحثنا السابق لكننا سنقتصر على موقف بعضهم من مسألة هل تجدد الاستشراق وكيف، وقبل ذلك نشير إلى أننا نقصد بهذا الفريق الأسماء التالية التي أطلعنا على آرائهم وهم : محمد الصادق، وعبد المتعال الصعيدي ومحسن الموسوي وصبحي ناصر، وعمر فروخ وفاروق عمر فوزي[2]، كما أن معظم الدراسات في مجلديّ «مناهج المستشرقين» يقوم على المناقشة العلمية الدقيقة، بدلاً من الهجوم الشامل، وهذه الدراسات أو معظمها من هذين المجلدين هو من نوع ما ينبغي التعامل بموجبه مع الاستشراق وانجازاتهم ونقدهم .

إن هؤلاء الذين حسبناهم من المنصفين، ينظرون إلى الاستشراق بمنظارين، منظار المهاجمين للاستشراق على أسس أيديولوجية كتبشير واستعمار، أو صهيونية أحياناً وفي خدمة هذه، فيبنون سلبيات الاستشراق وينظرون إلى إنجازاته العلمية الخالصة كما نظر عفيفي ورودنسون أو أسعد داغر فيقيمونهم إيجابياً من هذه الناحية .

---

(1) انظر عن آرائهم مفصلاً بحثنا ـ السابق ـ .

(2) فاروق عمر فوزي : الاستشراق وتأريخ العصر العباسي ضمن الاستشراق (1)، ص 120 فما بعد، أما الاسماء الأخرى فقد ذكرنا مصادرهم فيما تقدم .

لكن الملاحظ أن معظم هؤلاء ينبه إلى ضرورة الابتعاد عن الأحكام المسبقة وأن ينظر إلى كل مستشرق على حدة، وأن يقيم اعمال كل مستشرق على حده وليس بحكم واحد على كل أعمال المستشرق من خلال انجاز واحد له، وهذا على منهج سليم كما أن بعضهم يحاول أن يعتذر لبعض آراء المستشرقين الجارحة للأديان أو للدين الإسلامي بأنهم يمثلون حركة زندقة وإلحاد وفكر مادي كان موجوداً عند أوروبا منذ عصورها الحديثة، وأنهم نقدوا أديانهم أيضاً بنفس الجرأة [1]، كما أن بعض هؤلاء الدارسين يقدم عذراً آخر عما بدر عن بعض المستشرقين من جرأة بحق تأريخنا أو عقيدتنا بأنهم لهم بنيتهم الثقافية وأنهم يتعاملون مع أمورنا تعاملاً تأريخياً أولاً من منطلق نقف فيه نحن، وهو أن لهم عقديتهم وأفكارهم وبنيتهم الثقافية وقيمهم وهكذا [2] .

والآن نعود إلى ما يراه البعض منهم من تبدل الاستشراق أو عدم تبدله .

يرى عبد المتعال الصعيدي بعد أن يقدم انتقادات سلبية للاستشراق على أساس ارتباطه بالتبشير وخوف الكنيسة من استهواء علوم المسلمين للشباب، وبعد أن يذكر مطاعنهم وشبهاتهم حول تجاهل الرسول والرسالة والطعن في النبوات وغيرها، وبعد أن يقيم جهودهم العلمية في الترجمة والنشر والبحوث حول القرآن وموسيقى القرآن وعلوم القرآن تقييماً إيجابياً ويتكلم عن منصفين وإن لم يسلموا وآخرين أسلموا، ويعذر مَن شط منهم لأنهم ليسوا من ديننا يقول أنهم في القرن العشرين تحولوا إلى كتابة فيها حقائق بعد ابتعادهم عن أسباب وقوع من قبلهم في القرون السالفة، وهذه الأسباب التي ابتعدوا عنها فكان تحولهم : وهي : قلة ما لديهم من مصادر وجهلهم باللغة العربية، وسوء الترجمة القديمة ودخول أسباب بحكم اختلاف الدين أو المصلحة أو اختلاف الجنس، لكن الصعيدي يرى أنه حتى في القرن العشرين لا يزال البعض كتاباتهم غير خالية من الدس والتشويه عن سوء نية حيناً، وعن سوء فهم للحقائق التأريخية حيناً آخر [3] .

5

ونجد محسن الموسوي يتعامل مطولاً مع امكانية تبدل الاستشراق، فهو يرى أن مقالة عبد الملك «الاستشراق في أزمة» عام 1863 كانت قائمة انحدار الاستشراق والتنبؤ بمصيره، وهو ما أعلنه مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرون في باريس 1973 عن موت الاستشراق

---

(1) على سبيل المثال : عفيفي ـ المستشرقون ـ السابق، ج3، ص 1160، الصعيدي ـ السابق ـ ص 16 .

(2) مثل الصعيدي ـ السابق ـ ص 49، وهو يستند على زكريا هاشم ومصطفى قدور (أنظرها هناك)

(3) الصعيدي ـ السابق ـ ص 21 - 22، وكذلك ص 50 .

وحلول (العلوم الإنسانية) المعنية بالشرق بديلاً له، ورغم أن هذا الموت يعني ضمناً ولادة نمط جديد يولي ظهره للنصوص التراثية بعد أن قيل لشأن الثقافة العربية الإسلامية فأصبحت بعض مقولات الدارسين الغربيين وكأنها ثوابت لا محيص عنها الآن ما حصل هو أن البحوث الجديدة تأتي منطلقة منها لا خارجة عليها، كما يعني موت الاستشراق تزايد الاهتمام بكل اسيا وافريقيا بما في ذلك الشرق الأوسط أو الأدنى، ويلاحظ الموسوي أن الشذوذ الذي لاحظه إدوارد سعيد ونديم البيطار من المستشرقين والكتاب الغربيين ذوي النزعة الانسانية، أصبح ليس شذوذاً. حيث أن واقع الحال منذ عقود يؤكد عودة الاتجاه الانساني ثانية في الفكر العالمي في مواجهة النزعات النفعية التي حولت الفكر في خدمة المصالح الاقتصادية، وعلى متعاملينا مع كتاب الغرب أن يدركوا هذا وأن الاتهام المطلق ضد المستشرقين بأنهم في خدمة الاستعمار ليس صائباً لأنه ينهي المجادلة أو يمنعها، كما أنه يحيلها إلى أداة قمع [1] .

ويعود الموسوي بعد أن يتكلم في الحلقة الثانية عن نوع المواجهة ورسمها الاختلاف والمآلفة بين رواد عصر النهضة العربية ودين الغربيين ونادراً ما يسمونهم مستشرقين، وهي مواجهة تتميز بعدم رفض الذي للغير، بل بالاعتذار له وتبرير قبوله من خلال أنه هو عندنا أو إنه انتاج الفكر الإنساني كله ألا وهو أمر يخالف المواجهة مع الاستشراق اليوم حيث هي اليوم تتميز عند كثيرين بالرفض المطلق والهدم الكامل. أقول يعود في حلقة ثالثة من «الاستشراق» عدد [3] يقول إن الاستشراق لم يمت، فعلى الرغم من التغيرات الطارئة على حركة الاستشراق، قبل مؤتمره الأول في عام 1873 وبعده، إلا أن مراحله التأريخية لا تعني موت هذه الحركة، بل تلونها واتساعها في منظومات معرفية وعلماتية جديدة لها علاقة وطيدة بما يجري في عالم اليوم؛ ويأخذ الموسوي بتقسيم أنور عبد الملك وإدوارد سعيد الاستشراق إلى دورين أو مرحلتين تفكراً وإداره، تشغل أفكار رينان في أولاها مكانة متميزة، بينما تشغل النزعة الامريكية للدراسة الميدانية حيزاً واضحاً في ثانيهما. أي أن أفكار رينان المطمئنة إلى التوزيع العرقي للحضارة وصراعها تشكل أساسيات المرحلة الأولى، وأثرت على الكتابات عن الشرق العربي وأسقطت نفسها بقوة على اتجاهات السياسة الاستعمارية، سواء عند نابليون أو كرومر بينما يفترض أن نقود الاهتمامات الجديدة بالدراسات الحقلية أو الميدانية في الخمسينات إلى وضوح أكبر في الرؤية، لكن

---

(1) محسن الموسوي : بحثه السابق في الاستشراق (1) ـ السابق ـ ص 7 - 9 .

صعوبة خلاصها من ذلك الخزين المتراكم في الذاكرة يجعل مثل هذا الخلاص أمراً مستحيلاً ويرى الموسوي أن الجهد الأكاديمي (الاستشراق الاكاديمي تمييزاً له عن الاستشراق المؤسسة وهو تقسيم ادوارد) قد يكون بريئاً لكن السياسة لها طرقها في استخدامه، ويستشهد بقول كرسون أن الدراسات الشرقية هي الأثاث اللازم للإمبراطورية .

ويمهد الموسوي لدعواه في صعوبة تخلص الاتجاهات الجديدة من رواسب الاستشراق الأول، بأن يذكر تركيز الاستشراق التقليدي حول العرب والعربي، على أن الفكرة القومية غريبة على الوجود العربي على أساس أن النظام السياسي كما يراه جب ومكدونالد وآخرون مولود في الشريعة، أي كتكوين ديني، ثم غرابة الوحدة لأن الفرق والفرقة هي الحالة المستمرة أما التوحيد والتحاور فهو الطارىء (برنارد لويس) وهكذا كونت لديها القناعات التالية من أن العربي يمتلك نزعة للتناحر والاغتراب وإنه فرداني واناني، وإنه رهين أنانيته، إذ كما يقول بيرك أنه يتصف بالحنين والرجاء والإحساس بقصر العمر، وإنه ينمو ويتنفس في غير محيطه، أي عندما يكون في أجواء على اتصال بأجواء «آية» تقليلاً من خصائصه في الإبداع ذاتياً [1].

ويرى الموسوي أنه سواء كان عهد الاستشراق السياسي قد انتهى عندما حصل الانعطاف المعروف في الدراسات الميدانية أم لم ينته فإن واقع الحال عكس استمرار الروح الاستشراقية في التكوينات الحقلية الجديدة، إذ لم تكن الأخيرة غير اعتراف متزايد بأهمية دراسة المنطقة في ضوء تزايد المصالح الامريكية، وهكذا تستمر بعض الكتابات السياسية التي لا شكل في سلامة نية أصحابها، مثل بيرغر (العالم العربي 1962) وانتوني نتنغ 1964 ورفائيل بتاي العقل العربي 1973، وتوماس كيرنان، العرب، 1975، أقول تستمر متأثرة بنظرات الاستشراق السياسي الدارجة والتي تؤكد ما يلي :

1 ـ الذهن الأوروبي (بدلاً من الآري) مختلف عن الشرقي، ومع أن لهما إرث يوناني مشترك إلا أن العقل العربي صاغه من خلال العواطف بينما صاغه الغرب من خلال العقل .

2 ـ العقل العربي يميل إلى الشورى لكنه يميل أيضاً إلى الوساطة، كما أنه مجبول على النزاع والاقتتال .

3 ـ الشخصية العربية مليئة بالتفاخر والمباهاة .

(1) محسن الموسوي : بحثه عن الاستشراق (3)، ص 5 - 9 .

5

4 ـ المجتمع العربي لا يمكن أن يتطور لأنه مكبّل بتقليدته خاصة به، ولهذا يرى عظمته في بواكير من أنه مجتمع ثابت لا يتغير .

5 ـ أن العربي (وهذا ما يراه بيرك أيضاً) متقلّب كالصحراء يصعب أن تقيم العواطف والأفكار في داخله طويلاً، وهو لذلك لا يتعامل مع الاخرين بقوة وبينما الاوروبي يعد الواقع على أنه يقع خارجه، يبقى الواقع بالنسبة للعربي «داخلي خاص به» .

6 ـ يتوزع التأريخ العربي فترات جود طويلة، وفترات صحوة قصيرة انفعالية [1] .

ويوضح المستشرق البولندي يانوش دانيتسكي أزمة الاستشراق والحلول لها؛ يرى أن الاستشراق يعيش منذ سنوات في أزمة أسبابها مختلفة وتشخيصها ليس بالأمر الهين إلا أنه يمكن تمييز مجموعتين أساسيتين من هذه الأسباب : الأولى متصلة بالهيكل الداخلي لهذا الحقل من المعرفة، والثانية أسباب تنبع من التورطات العامة التي نشأت إثر فصل علوم الاستشراق عن بقية العلوم بما أدى إلى تقسيم عمل مفتعل لا مبرر له. وتنبع الأزمة الداخلية. لعلم الاستشراق من تردد المستشرقين وحيرتهم فيما يخص علمهم هذا. فالاستشراق الكلاسيكي في القرن التاسع عشر كان قد تفرغ وبالدرجة الرئيسة لثقافات العالم التي لا تختلف عن أوروبا والغرب فحسب بل العالم الآخر البعيد والمجهول والغريب (exotic)، ومثل هذا اللا تحديد لمادة البحث في الاستشراق كان مبرراً آنذاك ولم يثر أية شكوك طرائفية. إلا أنه بعد الحرب العالمية الثانية أصبح الشرق غير بعيد ولا غريب، وقبل كل شيء لم يعد خاضعاً لكولونيالية الغرب، وشيئاً فشيئاً أخذ يصير شريكاً لكن في المرتبة الثانية وبذلك لم يعد مجرد مادة بحث بل قائم بالبحث أيضاً، وفي بلدان الشرق ظهر الناس الذين يبحثون عن ذواتهم ويقومون بما كان المستشرقون يفعلونه، وينشأ سؤال هل هؤلاء الناس هم مستشرقون أيضاً ؟ يصعب أن نسميّ المؤرخ العراقي مستشرقاً، كما لا يوجد مبرر لأن نسميّ الفرنسي أو الإنجليزي مستشرقاً إذا درس الأدب العراقي، إنما هو مؤرخ الأدب العراقي فقط. وكذلك لا مبرر لأن نقول عن عالم الرياضيات هندي إنه عالم غربي، بل هو عالم رياضيات فحسب، باختصار لا مبرر لتقسيم ميادين المعرفة إلى استشراقي واستغرابي. أما الأسباب الخارجية المتعلقة بكون الاستشراق أصبح حقلاً مستقلاً

(1) كذلك محسن الموسوي، بحثه من الاستشراق (3)، ص 9 - 11، لاحظ ترداد محمد عابد الجابري لهذه الأطروحات خصوصاً رقم 1، 4، 5، 6 .

للمعرفة فهي أخطر من أحوال القلق الداخلي فوجود الاستشراق لا يقود إلى تقسيم العلوم فقط؛ بل والعالم إلى منطقتين منفصلتين وإن لم نقل متعارضتين : الشرق والغرب [1]، بيد أن الشرق لا يتعدى كونه مادة غير مستقلة، أي أن المستشرق ينظر إلى العالم الشرقي من خلال ثقافته وميراثه وقيمه ومقاييسه وبذلك يعرضه للتشويه والأضواء الزائفة، ولهذا هوجم الاستشراق نهاية السبعينات (إدوارد سعيد) مثلاً، الذي رأى أن الاستشراق يقسم العالم ويشرنق الشرق. وينتقد يانوش ادوارد عدة انتقادات سنأتي عليها لاحقاً، ثم يضيف أن حلّ مشكلة الاستشراق هذه قدمها ـ ليس ادوارد سعيد ـ بل بول شارني، من جامعة السوربون في كتابه (اللاشرقيات أو كيف وصف الآخرين) ابعاد عام 1980 أي بعد عامين من كتاب ادوارد يقول شارني : الأوهام المتبادلة : الغربية عن الشرق والشرقية عن الغرب، تطرح على مستويين متباينين : الأول هو اللجوء إلى المداورة وخلق هيكل غير فعلي وتسلية أدبية وعلم إجتماع وهمي، فهذا العالم الثاني القائم في المخيلة لا رابط له بالواقع. فهو مجرد حلم ولربما كابوس مدرك بهذه الدرجة أو تلك. وعلى المستوى الثاني نلقى التعايش والإطلاع وكلاهما منغمر بالسياسة والايدولوجية. ومن هنا صعوبات الإيضاح. إزاء ذلك على الاستشراق أن (يتعلّم) وعليه أن يدرك أن المجتمعات العربية الإسلامية تختار وهي قادرة على التفكير الذاتي وبالآخرين. وإذا تعلق الأمر بالاستشراق ذاته فعليه أن يكون بالدرجة الأولى مجموعة تقنيات وأحوال مراقبة متعمقة على الدوام وهذا كله يمكنّ من وصف ما هو واقع. ومثل هذا الحل تقدمه المدرسة الفرنسية [2] .

5

ونجد رودنسون يوضح ما حدث من تبدل في الاستشراق وكنا قد لخصنا بإسهاب رأيه في هذا الصدد في بحثنا السابق، وتحذيره من أن تغري مناهضة الاستعمار وأيديولوجيته، برفض كل المحرز، كل المكتسب الحضاري الأوروبي بوصفه ملطخاً بالتمركز الأوروبي والذهنية الاستعمارية، ويقدم جوانب إيجابية ومكتسبات غربية في المنهج والفكر والرؤيا ضد مثل هذا الإغراء كما يذكر أحد عشر فعلاً وإنجازاً كثيراً حققته الدراسات الاستشراقية[3]

ويكتفي هنا بإيراد ملخص لأطروحات ردنسون، وسنجد بعضها عند بيرك ـ وهي :

1 ـ لا يوجد استشراق، انما توجد ميادين علمية مثل علم الإجتماع، الديموغرافيا، الخ

---

(1) يانوش دانتسكي : الاستشراق بين الشرق والغرب، ترجمة عدنان المبارك، ضمن الاستشراق (1)، ص 52 - 51 ولاحظ المقابلة مع شو فالييه ضمن الاستشراق (2)، ص 190 .

(2) اندريه ميكل، حوار معه، الاستشراق (2)، ص 194 .

(3) انظر تلخيصنا لآراء رودنسون في بحثنا ـ السابق ـ ص 56 - 58 .

مطبقة على شعوب أو مناطق، أو عصر، مع حساب خصائص هذه الشعوب والمناصق والعصور.

2 ـ لا يوجد شرق، توجد شعوب، بلدان، مناطق، مجتمعات، ثقافات، لبعضها ميزات مشتركة (ذات ديمومة أو عابرة) .

3 ـ 4 ـ ما زال العديد من المستشرقين أسير الاستشراق يفرض عليهم التخصص ومفاتن الاحتراف .

5 ـ يزيد هذا الخطر الخوف من التغير، والماهوية، ماهوية الفرق، والشعب والطبقة والدولة.

6 ـ يحذر رودنسون من خطر الايدولوجية على البحث بما فيه الاستشراق سواء كانت ايديولوجيا المجتمع البرجوازي اللبرالي أو الماركسي أو القومي .

7 ـ ويحذر من أن الدراسات الجديدة على أساس الشعوب والموضوعات كما أعلاه والتي تشمل تحت إسم «الاستشراق» في الماضي ستسير على يد اختصاصيين من كل صوب[1] فإن أحداً من الدارسين يكون محرراً بمعجزة من القيود التي تحملها ايدولوجياتهم وشروطهم الإجتماعية في إدراكهم للأشياء ويعيد ردونسون في مقابلة خاصة بافاق عربية الدعوة لضرورة استبدال الاستشراق بتعبير دراسات شرقية، حيث لاحظ أن الصحف العربية تتكلم عن الاستشراق وكأنه حركة مثل البرونسكانية أو الماركسية، أو كأنه علم مثل الفيزياء. ويرى أن الدراسات الشرقية المعاصرة استفادت من الأساليب الجديدة في البحث العلمي ومن النظريات الحديثة لعلم الإجتماع [2] .

نكتفي بهذه المعالجة لموضوع الاستشراق، وكنا عرضنا موقف الأعسم ومحمد وقيدي فيما تقدم وكذلك بيرك .

رابعاً ـ الملاحظة الرابعة حول إدوارد سعيد ونقاده :

يحتل كتاب الاستشراق لادوارد سعيد مكانة خاصة، وكنا أشرنا في هذا البحث إليه عرضاً من خلال ذكر من درسناهم له. وليس بنيتي هنا عرض آراء ادوارد، ذلك أننا عرضنا آراءه بتفصيل مطوّل وواضح وشامل في بحثنا السابق، كما ليس في نيتي أن أقدم انتقادات

(1) كذلك، ص 58 - 59 .

(2) مقابلة مع روديسون، الاستشراق (2)، ص 195 .

قديمة ألحقناها بعرضنا لآرائه هناك، خصوصاً نقد ردونسون، وتقديم البيطار وآخرون .

إن ما سأفعله هنا هو جلب انتقادات جديدة على ادوارد إكمالاً للصورة القديمة، ولبلوغ أقصى ما يمكن من الدقة والفائدة .

1) وسأبدأ بمجلة «الجديد» التي خصصت محوراً خاصاً بادوارد سعيد خصوصاً مقال ابراهيم السعافين الذي عرض ملخصاً موسعاً لكتاب الاستشراق، ولا يهمنا، لأننا عرضنا ملخصاً موسعاً للكتاب في بحثنا السابق، ثم يقدم ملخصاً بسطور لنقد كل من صادق جلال العظم، وبرنارد لوي وردنسون. حيث لاحظ العظم أن مد ادوارد للاستشراق إلى هوميروس وحتى الوقت الحاضر يجعل ادوارد قائلاً بأسطورة الطبيعة الجوهرية للعقل الاوروبي، ومقابله الشرقي .

ويدافع ابراهيم السعافين أن العظم يبسط أقوال ادوارد تبسيطاً مخلاً وغير صحيح لأن إدوارد يكرس كتابه للقضاء على مقولتي الشرق والغرب، وطبعتهما المزعومة [1] .

ويلخص السعافين نقد برنارد لويس لادوارد بأن إدوارد يقصر الاستشراق والشرق على العرب ويهمل الشرق على (اسيا وافريقيا) وإن ادوارد لا يملك المؤهلية للتصدي للاستشراق لأنه ليس من أهله. ويتهم السعافين برنارد بإظهار ميوله الصهيونية وتجريد الخصم من وسائله .

5

ويطري السعافين نقد رودنسون ويرى أن الأخير يؤيد بعض آراء ادوارد حول الاستشراق وإن كتابه حرك قلق المستشرقين واهتمامهم بموضوع المشروطية الإجتماعية والوقتية والثقافية لعلمهم. ولكن رودنسون يرى أن إدوارد ربما جرّ كتابه إلى العقيدة القائلة بوجود عالمين، لا عالم واحد إننا نعتقد أن هذا التناول من السعافين لهذه الدراسات النقدية الثلاث لا يغني ولا يشبع من جوع، وتعاطفه مع سعيد واضح. لذلك سأقدم عرضاً مناسباً لنقد العظم وبرنارد وآخرين، غير معيدين لنقد رودنسون المطول ونديم البيطار حيث عرضناها في بحثنا السابق .

2) نقد صادق جلال العظم : في كتابه الاستشراق والاستشراق معكوساً [2]، يلخص العظم اطروحات ادوارد بأن الأخير يميز بين الاستشراق الاكاديمي ومؤسسة الاستشراق

(1) ابراهيم السعافين، «الاستشراق» الموقف وردود الفعل، ص 10 فما بعد، العدد الرابع 1994 .

(2) صادق جلال العظم : الاستشراق والاستشراق معكوساً، دار الحداثة 1981، ص 6 - 7 .

كجهاز مرتبط بمصالح اقتصادية واستراتيجية وايدولوجية، ويرى ادوارد أن الاستشراق الاكاديمي هو المسؤول عن تقديم الصورة الشمولية عن الشرق، أي شرقنة الشرق، والتعامل معه على أساس عنصري وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه وعلى أحكام تقيميه لا انسانية بحق شعوبه ومجتمعاته من أجل إخضاعه واستغلاله (بعد دراساته) وإن ثمة فارقاً جوهرياً ما هو بين الطبقة الشرقية والغربية من ناحية أخرى لصالح التفوق للأخيرة، والدونية للأولى .

هنا يأتي نقد صادق العظم :

1 ـ يقول العظم هذا الذي لخصناه يؤدي إلى أن الاستشراق ما كان يمكن أن يوجد بالمعنى الدقيق للعبارة، قبل صعود اوروبا البرجوازية وتوسيع سلطانها وتوسيع حدودها، لذلك يحدد إدوارد بداية الاستشراق عن عصر النهضة، لكنه سرعان ما يتراجع عن هذا التفسير لصالح بداية أخرى للاستشراق تتعارض تماماً مع الأولى حيث يرجع الاستشراق عبر اسقاط تأريخي هائل إلى الخلف إلى هوميروس واسكيلوس ويوريبديس ودانتي بدلاً من عصر النهضة، فهو ليس ظاهرة اوروبية حديثة بل هو قديم في نظرة الغربي منذ هوميروس وإلى هاملتون ومروراً بماركس. هنا يقول صادق العظم: إن النتيجة المنطقية لهذا التفسير الظاهرية الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي إلى أسطورة الطبائع الثانية (التي يريد ادوارد تدميرها) وهكذا يعمل مثل هذا المنحنى مع نتائجه على احباط الأهداف الأساسية لمشروع إدوارد كله لسببين : الأول لأنه يرجعنا إلى اسطورة الطبائع الثابتة الدائمة وثانياً لأنه يعطي ميتافيزيقا الاستشراق مصداقيتها، أي خبرته بشرق وغرب، بينما هو يريد القضاء عليها .

ويرى العظم أن الصحيح هو أن الاستشراق ظاهرة حديثة افرزتها القوى الحية لتأريخ أوروبا البورجوازية في العصر الحديث، وإنه لجأ كعادة كل جديد إلى منح أصول وسند له بالاستناد إلى العصور القديمة الكلاسيكية، ولكن هذا شيء والقول مع إدوارد بن الاستشراق والضدية مع الشرق ملازم للعقل الإداري شيء آخر .

2 ـ يرفض العظم قول ادوارد بأن الاستشراق الاكاديمي هو المنبع الذي صدرت منه مؤسسة الاستشراق، والصحيح حسب العظم هو العكس أي أن مؤسسة الاستشراق من حيث هي أداة توسع اوروبي نحو الشرق وعلى حسابه من حيث هي قوة مادية تتحرك وتشكل الأساس الذي قام عليه الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي، وهكذا بالنسبة لتفسير

إدوارد لمنبع الاهتمام السياسي الأمريكي المتأخر بالشرق [1] .

3 ـ ونتيجة لهذا التفسير عن إدوارد لا غرابة أن نجد آراء وحكماً وتحليلات في صلب كتاب إدوارد تؤدي إلى تعليلات من النوع التالي :

أ ـ كي نفهم مصدر الاخضاع اللاحق للشرق فهماً سليماً ونفسره تفسيراً صحيحاً يحيلنا ادوارد باستمرار إلى أزمنة ماضية بعيدة لم يكن الشرق فيها حاضراً بالنسبة للغرب إلا على مستوى الوعي والكلمات والنصوص وتعاليم الحكماء .

ب ـ تشكل «فكرة قناة السويس» نتيجة منطقية لفكر الاستشراق أكثر من كونها نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسي ـ الانجليزي على بناء الامبراطورية والهيمنة «على الشرق الأدنى» .

ج ـ الاستشراق الثقافي الاكاديمي هو المسؤول الأساس عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة في الغرب مثل نابليون وكرومر وبلفور ولورنس العرب، ولكي نفهم هؤلاء والطموحات الشخصية السياسية لهؤلاء يقترح ادوارد العودة إلى المستشرق الغربي ديربيلو ودانتي أكثر من التمعن بالمصالح الحيوية التي تدافع عنها هذه الشخصيات.

4 ـ يرفض العظم الفهم الابستمولوجي الذي يعتمده ادوارد لتفسير استحواذ الغرب على الشرق فعلياً، أي ما خلفه الاستشراق الاكاديمي صورة خاطئة عن الشرق، هنا يسأل العظم : لو قدم الاستشراق فهماً دقيقاً واقعياً عن الشرق هل كانت الدول الأوروبية المعنية تسلك سلوكاً مغايراً، وأكثر رحمة بالشرق وبمصيره ؟، وهكذا يعطي ادوارد أهمية عظمى وأولوية حاسمة لكل ما هو ذهني وخالي ومثالي وانفعالي وتصوري في مقومات الفاعلية البشرية، بحيث تحل هذه محل الواقع الخام العيني. لذلك يقف ادوارد مواقف مناهضة للعلم والتفكير العلمي المنظم عند هجومه مثلاً على الاستشراق الثقافي الاكاديمي وتنديده به. لأنه قام بالتصنيف، تصنيف الشرق وتبويبه وجدولته وتدوينه وفهرسته وتخطيطه وتشريحه، وكأن هذه العمليات (التي لا يستقيم بدونها أي تفكير منظم) شريرة بحد ذاتها وكأنها تشوه المجتمعات وثقافتها وتأريخها، وفي نفس الوقت يرى ادوارد أن دراسة أي مجتمع لآخر أو لثقافة مغايرة لا تتم إلا بهذه العمليات، لكن هذا يجري من خلال عملية تدجين كل ما هو غريب ومغاير ومألوف

(1) كذلك، ص 9 - 10 .

من خلال عناصر مألوفة وشائعة، أي من خلال تصورات الدارس ومألوفاته، وبالتالي يعني هذا حسب ادوارد عملية تحريفه وتحويله وتشويهه، أي تشويه الموضوع أو المجتمع الغريب المدروس (وليتذكر القارىء ما قلناه من عزيز العظمة من أنه يتابع ادوارد في حديثه عن آليات ومناهج الاستشراق)، وهكذا يقترب أي ادوارد إلى مواقع قريبة جداً من الذاتية النسبية في نظريته المعرفة فينكر من حيث المبدأ امكان تحصيل أية حقيقة «موضوعية» أو «علمية» عن الثقافات الأخرى بخاصة إذ بدت غريبة وبعيدة ومغايرة، فلا يبقى أمام استعمال ثقافة لأخرى سوى التصور والاختزال والتحريف والتدجين أو صياغتها على أسسها .

والنتيجة المنطقية، إن ما صاغه الغرب عن الشرق هو أمر مبرر وخاضع للقانون العام الذي صاغه ادوارد [1] .

5 ـ وكل ما تقدم يقول العظم يفسر بعض المواقف التي وقفها ادوارد من بعض الأمور، وهو على خطأ فيها، ومنها : أ ـ قسوته على محاولات ماركس النظرية لفهم المجتمعات الآسيوية والشرقية عموماً ب ـ رفق ادوارد عن تناوله لكل من المستشرقين هارولد جيب وماكدونالد في دراستهم للإسلام ج ـ تعاطفه الكبير ومديحه الشديد للتأويلات الروحانية الصوفية للإسلام ومجتمعه وثقافته التي اشتهر بها لويس ماسينون ومدرسة الاستشراقية .

وسوف لن أطيل في توضيح النقطة ب، ج، ويكفي أن أبين أن العظم يرى أن إدوارد لم يستطع فهم ما أراده جيس وماكدونالد من جهة، ولم يكن مصيباً في الاعتذار عن آرائهما، كيف لقد لخص ادوارد نظرات استشراقية عامة في ماكدونالد حيث يقول :

1 ـ بأن تصور الغيب هو أكثر خطراً بالنسبة للشرقي مما هو بالنسبة للشعوب الغربية .

2 ـ فضلاً على ذلك العقل الشرقي يعجز عن بناء نظام للأشياء المشهورة .

3 ـ غياب إحساس الشرقي بوجود نظام تحكمه القوانين، إذ لا وجود بالنسبة له لنظام طبيعي صلب وراسخ .

4 ـ سيطرة القوى الغيبية واللجوء إليها .

5 ـ المواطن المسلم أو الفلاح المسلم ينظر إلى كل شيء من خلال الدين، فلا اهتمام له سياسي، وهو يرى العالم الخارجي من خلال منظار ديني .

---

(1) كذلك، ص 11 - 14 .

هذه الأحكام يقول ادوارد في نقدها أنها ذات طابع تجريدي وتعميمي، ويعزو ادوارد مثل هذه الأحكام الخاطئة ـ بحسبة ـ إلى تأثرها الشديد بتقاليد الاستشراق المتراكمة أو أنه يعزوها بأسلوب آخر، إلى «الحجاب الاستيمولوجي» الاستشراقي.

العظم يرى خلاف ذلك أن هذه الأحكام تملك ـ في تلك الفترة وإلى حد كبير إلا أن ـ مصداقية محدودة، أي أنها لو كانت فائدة لكل سند في الواقع القائم، لما كان لأي مفكر كبير من طراز حبيب أو ماكدونالد أن يطلقها، ففعلاً الغيب حاضر عند سكان دمشق والقاهرة أكثر مما هو بسكان باريس، وهكذا بالنسبة للدين مع الفلاح الجزائري أو الإيراني، أكثر مما هو عند عضو الكولخوز السوفياتي، ولكن ما فات ادوارد فوق هذا كله، النتائج العملية التي وراء هذه الأقوال لحبيب وماكدونالد مثلاً: الدين عند الشرقي أو الفلاح كأنه يقول لصانعي السياسة الغربيين (من سيذهب إلى الشرق أن يستفيد من هذه المسألة الواقعية عند التعامل مع الفلاح، المصري مثلاً) وهكذا.

والذي فات ادوارد سعيد، أن يناقش هذين المستشرقين، على أساس أن هذه خصالاً مؤقتة وإنه يمكن ـ وهذا ما لم يفعله إدوارد ـ أن يستحضر المناقش لهما حال الانسان الأوروبي في القرون الوسطى، لم يكون هو الآخر عنده مثل هذه الاعتقادات والأنماط الفكرية ؟! فليس في المسألة جوهر ثابت؛ بل حالة مؤقتة مرحلية التطبيق على أي شعب يمر بمراحل [1].

5

وينعي العظم على إدوارد تعاطفه مع ماسينون وهو حامل بضاعة الاستشراق التقليدية الفاسدة انقسام العالم إلى شطرين غير متكافئين، ولكل طبيعة جوهرية خاصة، والفارق بين الشرق والغرب هو الفارق بين التقليد والحداثة، الشرق روحاني، سامي، قبلي، غير آري وجذري في توحيده، قضية فلسطين عند الشرق لا يتجاوز النزاع بين اسحق واسماعيل، كما أن ما سيكون كان مطلوباً كمقدم خبرات للحكومات الاستعمارية. وهو الابن البار لجهاز الاستشراق المعروف بكل أحكامه العنصرية وصلاته الاستعمارية لذلك يبدو غير مبرر مدح ادوارد على أي أساس موضوعي.

ونأتي الآن إلى النقطة (أ) الخاصة بقسوة ادوارد على ماركس، فيرى ادوارد أن ماركس واقعاً تدريجياً تحت مقولات الاستشراق، قال بأن بريطانيا تلعب دوراً دائماً لتاريخ اللاواعية في دفع الهند باتجاه قيام ثورة إجتماعية حقيقية في الهند، ويرى العظم أن هذه صورة

---

(1) كذلك، ص 16 - 19.

كاريكاتوريه يقدمها ادوارد عن حقيقة فكرة ماركس وما وراءها أو حتى لا نطيل نكتفي بمقولة ماركس أن الرأسمالية الاوروبية تحفر قبرها بيدها، وكذلك فإن الحكم الانجليزي في الهند يحفر قبره بيده في علاقته هذا بالاستشراق واطروحاته، ولا يوجد دارس لفكر ماركس نسب قول ماركس هذا إلى الاستشراق واطروحاته، ويقدّم العظم مثالين آخرين من أقوال ماركس تشهد على أن هذا جزء من منظور عام لماركس لا تعلق به بالاستشراق، فهو أي ماركس يطرح في «البيان الشيوعي» في فقرات فكرة أن البرجوازية الاوروبية الحدية لها دور مزدوج : دور الافراط التأريخية التي تدمر اوروبا الاقطاعية الماضية لصنع أوروبا اللبرالية الحاضرة تمهيداً لأوروبا البروليتارية المستقبلية، قال آخر : كلام ماركس عن الدور المزدوج الذي لعبه الرأسمال الربوي في تأريخ أوروبا الحديثة كأداة لتدمير الانتاج الفلاحي والحضري الصغير، وفي الوقت نفسه كأداة إحيائية على طريق بناء أوروبا الصناعية الحديثة.

ومن جهة أخرى إن إقرار أي انسان بتفوق اوروبا آنذاك، سواء ماركس أو سواه، هو حقيقة واقعة ولا يكون دخلاً في تبعية فهم استشراقي إلا إذا اعتبر هذا التفوق طبيعة ووضعاً أبدياً لن يتبدل وماركس لم يقل هذا من 21 - 25 .

ونقد أخير : يلوم العظم بل ينتقد بشدة إدوارد سعيد لدعوة الأخير للتبعية لأمريكا، ومحاولته رفع كل ما يسيء إلى أن تماس بشكل كامل، بما يخدم الجانب التابع. وليس في الدعوة للتخلص [1] من هذه التبعية. ونجد أن نشير إلى أن نديم البيطار قدم نقداً مماثلاً لادوارد على هذا [2] .

نقد يانوش : يرى يانوش ـ وسبق أن أوردنا رأيه في الاستشراق الجديد وأزمته وكيف تحل ـ أن إدوارد سعيد يقصر بحثه على مقطع صغير من الأبحاث الاستشراقية أن الانجلوساكسونية والفرنسي المتخصصة بالعالم العربي والإسلامي إلا أن طروحاته تشمل الاستشراق الغربي كاملاً، علماً بأن الاستشراق في البلدان الاشتراكية له مبادىء مغايرة تماماً للآخر الاوروبي الغربي أو الامريكي. والنقد الآخر أن ادوارد لا يقدم حلاً لأزمة

(1) كذلك، ص 25 فما بعد .

(2) بحثنا السابق، ص 64 .

الاستشراق وهو أمر اعترف به ادوارد نفسه، على عكس شارني الذي قدّم هذا الحل، وكنا أوردناه فيما تقدّم [1] .

نقد جيفيولسكي، مستشرق بولندي : يرى أن ادوارد سعيد يحرم الاستشراق من فرص التطور لأنه ارّرسي على اسطورة خاطئة تقول بتحجر كل ثقافات الشرق. كما أن للكتاب طبيعة الاحتجاج الذي لا يقترح حلولاً إيجابية، كما أن لغة الكتاب صعبة، وهي لغة إيماءات ومختصرات تفكيرية. ويقول : هناك أفكار يعود إليها المؤلف لأنها تسلطت على ذهنه، كما تثيره ـ أي ادوارد ـ بصورة ـ واضحة فرضيته الرئيسة حول الاستشراق أنه ليس لبولندا مع الشرق والعرب علاقة استحواذ وقهر، كما يلاحظ المستشرق ان للاستشراق البولندي طابعه الخاص [2] .

نقد برنارد لويس : يضم كتاب ادوارد سعيد قضية سياسية قوامها أن «الاستشراق مستمد من تقارب معين بين بريطانيا وفرنسا وبين الشرق الذي عنى حقاً حتى القرن التاسع عشر بالهند والأراضي التي أتى الكتاب المقدس على ذكرها (ص 4) وللبرهنة على هذه النقطة يتخذ سعيد عدداً من القرارات بالغة التعسف. فشرقه يتم قصره على الشرق الأوسط وشرقه الأوسط لا يتجاوز جزءاً من الوطن العربي. وبتنحية الدراسات الشرقية الاخرى جانباً من ناحية. والدراسات السامية من ناحية أخرى يعزل الدراسات العربية عن كل من سياقها التأريخي والمتعلق بفقه اللغة، والمدى الزمني والنطاق الجغرافي للاستشراق يتم تقيدها بطريقة مماثلة، وللبرهنة على صحة قضيته يجد سعيد أن من الضروري تأريخ نشأة الاستشراق من أواخر القرن الثامن عشر، وجعل مركزه الرئيس في بريطانيا وفرنسا. وفي الحقيقة ـ يقول برنارد ـ ان الاستشراق كان راسخ القدم في القرن السابع عشر، فعلى سبيل المثال أسس كرسي اللغة العربية في جامعة كمبردج (في عام 1633)، وكانت مراكزه الأساسية في ألمانيا والدول المجاورة لها، بل إن تأريخاً للدراسات العربية في أوروبا دون الألمان يغدوا حقاً شيئاً لا معنى له .

ولا يرضى لويس عن استخدام ادوارد لوصف علاقة نمو المعرفة بالشرق في الغرب بألفاظ مثل «نهب» و «انتزاع» و «مصادرة» و «اغتصاب» وكأن الثقافة والعلم هما بالنسبة

5

---

(1) يانوش ـ السابق ـ ص 51 - 53 .

(2) رأي جينولسكي ضمن بحث : آراء بولندية في كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» إعداد عدنان المبارك ضمن الاستشراق (2)، ص 112 - 113 .

لسعيد سلعتان تتوافران بكميات متناهية، وقد انتزع الغرب نصيباً غير عادل منهما تاركاً الشرق مجرداً منهما، كما أن سعيد يعرب عن افتقار للانجاز العربي في مجال الثقافة والبحث هو اسوأ مما ينسبه، إلى مستشرقيه الشياطين .

ويلاحظ لويس أنه حتى داخل الاستشراق الانجليزي الفرنسي يحذف العديد من الشخصيات البارزة فلا يوردها أو يذكرها عرضاً، أو إنه يشير إلى انجازات غير مهمة قياساً على إنجازات أهم .

كما يتهم لويس ادوارد بأنه يفعل أكثر من هذا ليحقق أغراض كتابة ودعاويه، بأن يخرج النصوص بتفسيرها المكرر عن مقاصد أصحابها، كما أنه لنفس الغرض يدرج تحت فئة «مستشرق» سلاسل بأسرها من الكتاب، ومن الحكام الامبراطوريين مثل كرومر، مع أنهم لا علاقة لهم بالتقليد الأكاديمي الاستشراقي كما أنه يلجأ إلى ألفاظ وتهم طائشة مثل اتهام سلفستردي ساسي بنهب سجلات المحفوظات الشرقية والتلاعب بنصوصها .

كما يتهم المستشرقين بأن أفكارهم الاقتصادية لم تمتد فقط إلى ما يتجاوز تأكيد العجز الشرقي الجوهري عن التجارة والتبادل والعقلانية الاقتصادية، وظلت هذه الكليشهات سائدة حتى ظهرت دراسة مكسيم رودنسون عن الإسلام والرأسمالية في عام 1966، ويرى لويس أن هذا ما لا يقبله رودنسون نفسه وان ادوارد يبدو غير مسلّم بأعمال مستشرقين كثيرين غمطوا الأنشطة الاقتصادية الإسلامية، ويكرر إشارة رودنسون إلى أن طروحات ادوارد تؤدي إلى ما يشبه نظرية جدانوف عن العلميين كما يغمر ادوارد بجهله في فقه اللغة ودارسيه من المستشرقين، بل وحتى قدرة سعيد في العربية كما أنه يحذف المثقفين الألمان والروس، وللآخرين أحكام اشد حول إطروحاته تؤيدها، فلماذا اهلهم هنا غمز وتشهير حول آراء ادوارد اليسارية !

كما أن المدهش هو ـ يقول برنارد ـ أن سعيداً يقف من الشرق عربياً أو غير عربي على نحو هو أكثر سلبية بكثير من موقف الكتاب المتصلفين الأوروبيين الامبرياليين الذين يدينهم، كما أنه يفصح عن احتقار وجهل بالجهد الثقافي العربي، عندما يقول أي ادوارد بأنه لا توجد مجلة رئيسية واحدة مخصصة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم. كما أنه لا يعرف الكيان الهائل الذي قدمه المؤلفون العرب حول الاستشراق، أو هو على الأقل لا يأتي على ذكره .

ويرد برنارد على ربط الاستشراق بخدمة الامبريالية، وهو هنا يرد على أنور عبد الملك وسعيد معاً وعلى آخرين، ويرى أن هذا عبثاً لا مكان له كتفسير للمشروع الاستشراقي ككل، فإذا كان البحث عن القوة والسيطرة من خلال معرفة الغرب للشرق هو الدافع الوحيد أو الأكثر بروزاً فلماذا بدأت دراسة اللغة العربية والإسلام في أوروبا قبل قرون من خروج العرب من أرض أوروبا الغربية والشرقية وشروع الاوروبيين في هجومهم المضاد ؟ ولماذا ازدهرت هذه الدراسات في دول أوروبية لم تحصل قط على نصيب في السيطرة على العالم العربي، ومع ذلك قامت بإسهام يضارع إسهام الانجليز والفرنسيين، بل ويفوقه، ولماذا بذل الباحثون الغربيون كل هذا الجهد لفتح مغاليف واكتشاف آثار حضارة الشرق الأوسط القديمة التي طواها النسيان منذ أمد بعيد [1] ؟

والآن لا بد من تقديم نقود على برنارد، وقد قدم مترجم نص للويس وادوارد ملاحظات جيدة على برنارد وطبيعة رده ولخصها في خمسة انتقادات اعتبر كامل يوسف حسين (المترجم) أنها ميزة للنص الاستشراقي، الذي استعمله لويس وكنا قد آتينا عليها في صفحات سابقة من هذا البحث .

وقبل أن أخوض في تلخيص رد ادوارد على لويس ألاحظ أن ردود برنارد أضعف بكثير من ردود من تناول ادوارد، رودنسون، أو البيطار، أو العظم أو يانوش أو غيرهم ممن سبق وذكرنا آراءهم في كتاب سعيد، ذلك أن برنارد ينصرف إلى الأمور الجزئية والمعلوماتية الجزئية فيتلقط غلطاً هنا أو مصدراً فات سعيداً هناك، أو أن سعيداً لا يحسن ميدان الاستشراق أو أنه لم يبحث الاستشراق في كل بقاعه وامتداداته، أو أنه لا يتقن حتى العربية ولا يتقن فقه اللغة، وأكثر من هذا أنه أشد بخساً للعرب واخطر عليهم حتى من المستشرقين، ويستعمل لويس لغة الاستعداء على ادوارد مرة بفلسطينيته ومرة بيساريته ومرة بإهماله للمنتوج الفكري العربي حول الاستشراق. وفي كل هذا يبدو أن لويس إما عامداً أو غير عامد ينصرف عن القضية الكلية للكتاب «الاستشراق لسعيد» وهي قضية ليست جزئية ولا قضية معلوماتية، بل هي قضية ايدولوجية التوجه الاستشراقي ودوره الأساس في خلق صورة وهمية عن الشرق ساعدت قصداً أو بشكل غير مباشر على إخضاع الشرق، وتشويه صورته وتشكيله في نفسه وخدمت بشكل أو بآخر المؤسسة السياسية والمؤسسة الاستشراقية معاً .

(1) مقال برنارد لويس ـ السابق ـ انظر الحاشية رقم (31) السابق، حيث النص كاملاً من المقالة «مسألة الاستشراق» ص 116 - 124 .

5

لقد لاحظ هذا الشيء المهم أحد المتعصبين على المجادلة بين برنارد وادوارد وهو جرابر حيث لاحظ أنه مع إقراره بأن لويس على حق في كل من ردوده على النقاط المحددة التي يثيرها خصوم المستشرقين وطرحه العام للمنجزات العديدة والمركبة التي قدمها المستشرقون، وكذلك ملاحظة للويس أن هناك قدراً من الإنجاز البحثي الاستشراقي لا يعرف تخوماً ايديولوجية أو عرقية أو قومية أو ثقافية حتى لو كان ممارسوه كأفراد مذنبون على نحو عرضي من حيث وقوعهم في ضروب من التحامل والولاءات، إلا أن برفسور لويس (وهذه هي الملاحظة المهمة من إشارتي الى جرابر) لا يطرح معاً الأسئلة الجوهرية، وهذا هو السر في أن الحركة المناهضة للاستشراق كللت بالنجاح برغم كل الدفوعات عن الاستشراق.

ولا يمكن أن يفضي بالاشارة إلى الأخطاء في إيراد الحقائق أو ضروب سوء الفهم التي لاحظ لويس على ادوارد، ويلاحظ جرابر أن لويس في أول مقاله يقدم صورة كاريكاترية ماكرة وأن تكن مسلية عن نوع المواجهة وردود الفعل التي واجه بها الإسلاميون والدارسون العرب الاستشراق مصوراً الأمر وكأنها موقفهم هو مجرد فعل سخيف وسطحي لمثقفين ساخطين ضيقي الأنف لغوياً وذهنياً، إن شكوى هؤلاء؛ إن كتابات المستشرقين بما في ذلك كتاب ف. س نايبول الذي هو كتاب نيّر يمتدحه برنارد كنموذج جيد تبقى تصور وتحكم على الأشياء من الخارج ولا تتغلغل إلى آمال ومعاناة المسلمين أنفسهم، ويرى جرابر أن من معاني هذه الشكوى والمعاناة وأسبابها أننا ـ كمستشرقين ـ قد فصلنا ماضياً مكتملاً ومتميزاً عن الساحة المعاصرة، لكن الكثيرين منا قد جرى اجتذابهم في الغالب إلى القفز من مجال اختصاصنا هذا لتفسير الحاضر، ويتساءل جرابر : كم من الاخصائيين الغربيين من شؤون القرون الوسطى يجري استدعاؤهم لتفسير الثقافة المعاصرة؟ إن الهجمات التي يتعرض لها الاستشراق هي في جانب كبير منها نتيجة للإحباط الذي نشأ في إطار من فشل المستشرقين في تقديم ردود على القضايا المعاصرة، وبالطبع فإن من الخطأ السعي إلى هذه الردود في الاستشراق، لكن المستشرقين اعلنوا بصورة أكثر توتراً مما هو مبرر أن لديهم هذه الردود .

ويرى جرابر، إنه اختصاراً فإن برفسور لويس فيما هو محق تماماً في الإشارة إلى المنجزات البحثية والأمانة الفكرية والسخاء الذي يتميز به ما نسميه الاستشراق، ربما كان قد أفسح مجالاً محدوداً فحسب للاعتراف بقلق ومخاوف وتوقعات العالم الإسلامي المدمر[1]

---

(1) جرابر : استشراق (2)، ص 130 .

ويمكن تلخيص المسألة من وجهة نظر ادوارد سعيد بما ذكره رودنسون عندما سؤل : عن رأيه بنظرية ادوارد سعيد نقوده للاستشراق. قال رودنسون : «أذكر جملة قالها مرة ادوارد سعيد أنا (سعيد) وردنسون لا نتكلم عن الشيء نفسه (يقصد رد ردونسون عليه) رودنسون يتحدث عن دراسات شرقية وأنا أتحدث عن ايديولوجيات تدعم هذه الدراسات يوجد شيء من الصحة فيما قاله ادوارد سعيد. فالايديولوجيات التي سادت من عام 1880 حتى 1910 كانت مشروطة بالشهادة للاستعمار الأوروبي والأمر لا مجال لرده، ولكن أن نعتبر كل الدراسات الشرقية وقعت في هذه المصيدة فيه شيء من التجني على الحقيقة [1] .

ولسنا بحاجة بعد هذا أو ذاك إلى تلخيص ردود ادوارد على لويس، فهي فيما بعد ما أوضحنا من ردود على لويس تتعلق بأمور جزئية معلوماتية بين الطرفين لا تؤخر ولا تقدم شيئاً.

نقد محمد اركون : في حوار مع محمد اركون أجاب عن سؤال : أين وصل النقاش حول الاستشراق في العالم العربي : أجاب : علينا التحلّي بالدقة، فالنقاش الدائر في الوطن العربي حول قضايا الاستشراق مهم للغاية، وآخرها المؤتمر التاسع عشر للفكر الإسلامي، ومعظم المناقشات هاجمت الاستشراق ونتائجه ودوره، وكان حرياً بالمفكرين العرب تناول هذه المسائل المهمة بعيداً عن سطوة الايديولوجيات، وبالتناد على قاعدة معرفية علمية. البرفسور ادوارد سعيد في دوره هاجم الاستشراق، «وادوارد سعيد صديق حميم اعرفه جيداً وأشاركه في بعض ملاحظاته القيمة دون أن أقاسمه افكاره حول الاستشراق. فسعيد تناول في دراساته كتاباً قدماء صاروا جزءاً من التأريخ انكب على دراسة انتاجهم مهملاً الظرف التأريخي الذي كتب هؤلاء مؤلفاتهم في ظله فأغرق ابحاثه في بحر من الأيدولوجيا أشك بقدرتها على إيصال النقاش الى الهدف المنشود منه. فلقد جادلت مع العديد من المستشرقين منهم برنارد لويس جدلاً علمياً بعيداً عن الايدولوجيا وعن الاتهامات المسبقة، وأظن أن هذا هو سبب الاحترام المتبادل بيننا، فهم يدركون الدواعي الحقيقية للحجج التي أسوقها». ويرى محمد اركون أن الاستشراق متهم بما يلي : إن موضوعات جديدة طرأت على المجتمعات العربية، ومواضيع تطورت بسرعة خلال السنوات الأخيرة لكن لأسباب شتى الاستشراق الغربي لا يبذل الجهد اللازم لدراستها، جدت أمور في الجزائر بلدي، من حرب التحرير والاستقلال وبعدها الإصلاح، لكن الاستشراق الذي

(1) مقابلة مع رودستون، الاستشراق (2)، ص 196 .

درس الجزائر بعناية فائقة كف عن إيلاء هذه المستجدات العناية التي تستحق. في المقابل علينا الاعتراف بأن الغربيين قد حققوا دراسات مهمة حول الإسلام منذ القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات وتلك المرحلة متوافقة مع الحقيقة الاستعمارية حيث كانت ايديولوجية التفوق الحضاري الأوروبي مسيطرة وعلوم الاتنولوجيا وقتها كانت تصنف العرب في إعداد الشعوب المتخلفة. بعد الخمسينات دخلت المجتمعات العربية مرحلة الاستقلال دون أن يعني استغلالها استغلالاً ناجزاً على الأصعدة الاقتصادية والثقافية والفكرية، لكن يبقى أنها مرحلة جديدة مطلوب مراجعتها وإذا كان بعض اصدقائي المستشرقين عاجزاً بسبب العمر عن القيام بهذه المهمة فلا بد أن يتناولها أحد ذات يوم [1] .

خامساً ـ الملاحظة الخامسة حول الإستغراب :

ليس المقصود هنا «الاغتراب» بل الاستغراب، فخلال تجوالنا في المراجع، لاحظنا وجود دعوة معاكسة، ويسميها صادق جلال العظم «الاستشراق معكوساً» ويسميها حسني حنفي «الاستغراب» ويؤلف كتاباً يقع في (879) صفحة كبيرة لتوضيحه ورسم أبعاده .

إن هذه الملاحظة لا يمكنها أن تعالج «الاستغراب» بأكثر من إشارات ذات دلالة دون الخوض في شروع «الاستغراب» كما يقدم حسن حنفي مثلاً. ولذلك سنتابع حسن حنفي ليطلعنا على مفهوم الاستغراب وما يريده منه .

«علم الاستغراب» هو المقابل «للاستشراق» وبيان دوافعه والرد على المركزية الأوروبية، ضرورة التحول من النقل إلى الإبداع. وقد نشأ «علم الاستغراب Occidentatism» في مواجهة التعريب Westernization.

وإذا كان الغرب ينتقد ذاته ويعبر عن فلسفة كنوع من النقد الذاتي من منظوره هو لنفسه، فإن علم الاستغراب يختلف عن ذلك، إنها رؤية الغرب في منظور اللاغرب، رؤية «الآخر» في منظور الأنا وهو منظور من جهد الأنا وإبداعه وليس من إفراز الآخر وبيئته [2]

في الاستغراب انقلبت الموازين والأدوار فأصبح الأنا الأدري الدارس بالأمس هو

---

(1) محمد أركون، مقابلة معه، ضمن الاستشراق (2)، ص (8) .

(2) حسن حنفي : مقدمة في علم الإستغراب، القاهرة 1991، ص 19 - 22 .

الموضوع المدروس فتحول جدل الأنا والآخر من جدل الغرب وللاغرب إلى جدل اللاغرب والغرب [1] .

ويقدم المؤلف عدة فروق بين الاستشراق والاستغراب، فالأول ظهر إبان المد الاستعماري الاوروبي، بينما ظهر الإستغراب الان في عصر الردة وحركات تحرر الشعوب المدافعة، وخير دفاع هو الهجوم. كما ظهر الاستشراق محملاً بالايديولوجية السياسية للقرن التاسع عشر والثقافية السائدة في عنصرية وسواها، أما الإستغراب فيظهر في ايديولوجية مناهج علمية مخالفة. وإذا كان الاستشراق تغير شكله وورثته العلوم الإنسانية فإن الاستغراب ما زال بادئاً. وإذا كان الاستشراق غير محايد، فإن الاستغراب اقرب إلى المحايدة نظراً لأنه لا يبغي السيطرة كالآخر. ثم يتكلم عمن سيقوم به الاستغراب من دور لفضح المركزية الأوروبية كما يعقد صفحات للكلام عما سيحققه الاستغراب من «ابداع». ثم يتكلم عن نتائج الاستغراب، فيقول إذا ما تم تأسيس علم الاستغراب ستحدث النتائج الاتية :

ويعددها :

1 ـ السيطرة على الوعي الأوروبي واحتواؤه بداية ونهاية، وبالتالي يقل إرهابه .

2 ـ دراسة الوعي الإداري على أنه تأريخ إلى خارج التأريخ .

3 ـ ثم رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وانهاء الغزو الثقافي .

4 ـ القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب .

5 ـ افساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية .

6 ـ القضاء على عقدة النقص لهذه الشعوب اللاواعية .

7 ـ إعادة كتابة التأريخ بروح المساواة .

8 ـ نظرية فلسفة تأريخ جديدة تبدأ من الشرق .

9 ـ انشاء علم الاستغراب كعلم دقيق . . . الخ .

إن وقفة جادة مع ما لخصناه من شروع حسن حنفي، وتأمل ما وضعنا تحته خطاً في مقارناته بين الاستشراق والاستغراب، يبين أن حسن حنفي يضع العربة قبل الحصان فمثلاً يتحدث عما سيحدث من نتائج «الاستغراب» ومنها نشوء علم الاستغراب الدقيق !! إن

(1) كذلك، ص 29 - 31 .

5

النقطة القائلة في كل مشروع حنفي؛ إنه عندنا ما يتحدث عن الاستشراق وانجازاته وعيوبه وحسناته وتأريخه يتحدث عن شيء حدث، وعن عصور تأريخية، بينما كل حديث حنفي عن علم الاستغراب هو من باب المخطط الذي يراد بناؤه وليس له وجود الآن إلا ما أسماه جذور علم الاستغراب، من قبل مواجهين بين فكر عصر النهضة العربية والفكر والمجتمع والعلم الأوروبية ومن قبل الشكوى المستمرة من الاستشراق ونقده. وفعلاً فإن حنفي عندما يعدد نقاد هذا المشروع ومهاجمية يذكر من بينها : النقد التالي : قد يقال أن «علم الاستغراب» هو مجرد امنيات الشعوب المتحررة، وكرد فعل ضد مرحلة الاستعمار، وكنوع من إيجاده لها في التأريخ أنها أحلام مضطهدة. ويجيب حنفي : وما المانع في أن يكون ذلك صحيحاً؟ لطالما كان التحرر شوقاً عند القادة والجماهير ولم يمنع ذلك من التحرر بالفعل [1] .

ولكن إذا كان المشروع كله أملاً، فكيف يتسنى لنا أن نصفه في مقابل الاستشراق بكل الصفات الايجابية، من الحياد والمنهج العلمي، والخلاص من الانغلاق وألوان العمى، وكيف يمكن أن نتكلم عن دوزنته نتائج هائلة كما عددناها ؟

هناك اعتراضات أخرى يسوقها على نفسه، مثل صعوبة تناول التراث الغربي ككل كما أن هذا التراث متلون متعدد، وله أشكال مختلفة وليست واحدة فكيف سنحكم عليه، (وواضح أن حكمنا عليه هو حكم مسبق، كما سأبين)، وهناك اعتراض آخر وإن هذا العلم هو رجعة للوراء، بالنسبة لموقفنا من الغرب تنم عن جهل وأخذ بالشبهات وكل ذلك خارج عن البحث العلمي، وهناك نقداً آخر إن هذا العلم أقرب إلى الايديولوجيا منه إلى العلم. كما أن هذا سيناقض نفسه لأنه يدعيّ الاستغلال الفكري والعلمي للأطراف عن المركز (أي لغير الغرب بالنسبة للغرب الذي هو المركز) لكنه سيظل باستمرار في دائرته لأنه سيستعمل علم المركز ومناهجه وانجازاته وموضوعاته [2] .

لقد حذر صادق جلال العظم من الاستشراق المعكوس، أي التعامل مع الغرب من خلال ميتافيزيقا الاستشراق الزاعمة بوجود نظام معرفي خاص متميز وجوهري لكل من الغرب والشرق. ويبدو أن مشروع «الاستغراب» في لغته غير المكتوبة ولا المنطوقة يحمل مثل هذا التوجه، ويريد معاملة الآخر، بنفس ما عامل به «النحن» أو الأنا، أي أن دور الرد

---

(1) كذلك، ص 95 .

(2) كذلك، ص 90 - 105 .

والهجوم المعاكس قد بدأ، وكأننا في حرب أو كأنه لزاماً أن تستمر الحروب الصليبية، والاستشراقية والعنصرية التي تضع فروقاً لشعوب وعقلياتها وممارساتها، وسوف نتكلم في الملاحظة الأخيرة من بحثنا عن الاستشراق المعكوس أو من أسميهم مستشرقين عرب بوضوح.

إن ما أريد قوله أنه لا داعي لهذا العلم على الإطلاق أعني للتسمية، فطالما أن «الاستشراق» نفسه بدل نفسه، ويدعيّ وبالفعل حاول دراسة الشرق والغرب كحقول معرفية وليس كأجناس وخصائص عقليات وأصناف، فإنه لا داعي لأن نعيد الخطأ، كل ما علينا هو أن ندرس ما لنا، وأن ندرس ما يقوله الغير عنا وأن نردد الشبه، وأن نصل ونهيء نفسنا للإبداع، دون أن نسميّ هذا أو ذاك «استغراباً» ودون أن نصرخ عالياً : إننا قادمون أيها الغرب للاستحواذ عليك ولإفهامك من أنت والخ ما شحن به حنفي كتابه من آمال عراض، ليس لي اعتراض على مشروعية كل الآمال التي يريدها حنفي، من استغلالهم، وفهم لأنفسنا من خلال الاستقلال لا الهيمنة والخ ما هناك لكنني لا أرى ضرورة للحديث عن علم هو علم الاستغراب. كما أنه لم يعد هناك من داع للحديث ـ عن استشراق ـ بعد أن أحسن المستشرقون أنفسهم بما آل إليه من نتائج سلبية.

ما أجدر بنا أن نعيد مستخلصات رودنسون عندما تكلم عن أنه لا يوجد استشراق الآن بل دراسات عن الشرق، ولا يوجد شرق، بل مجتمعات الخ. مما سبق هناك مشاريع أصغر حجماً وأهداف للاغتراب، في صورته الخام الأولى على يد آخرين وإن لم يسمّوه بنفس الاسم،ألخص مشروع أحدهم وهو محمد الصادق، يقول في مواجهة الاستشراق والاستغراب، (وهو غير الاغتراب) علينا :

1 ـ دراسة الغرب : تأريخه، واقعه، مستقبله، تجاربه من جهة نظر عربية بحته وفقاً لمصالح الوحدة العربية ككل.

2 ـ تقليل البعثات التعليمية للخارج والاكتفاء بالمجهود الوطني.

3 ـ تغيير العلوم عربياً . . . بحيث لا تخالف تصورات العرب للعلم ولا للحقائق التي أقروها في (العلوم الطبيعية والإنسانية).

4 ـ طرح المفاهيم الإسلامية بروح العصر وتقنياته وتعزيز مكانته (العربية).

5 ـ إيجاد مؤسسات علمية متحررة من سيطرة الثقافة الغربية [1] .

وقد رد جبربيلي على أنور عبد الملك عندما دعا لكتابه تأريخ الشرق من منظور الشرق فقال إنها دعوة لضرب من العدالة غير المبررة وذلك لأنه من الواضح أنه ليس بمستطاع الغرب أن يقبل طلباً كهذا دون أن ينفي نفسه ووعيه لذاته ومبرر وجوده واضح أن الدعوة هنا دعوة للغرب لكي يكتب تأريخ الشرق [2] من منظور الشرق؛ ولا اعتقد أن مثل هذا الرد يصلح باتجاه مشروع عربي ككتابة تأريخ الشرق والعرب من منظورهم هم كعرب وكشرقيين. ولكن هذا شيء «الاستغراب» شيء آخر، لأن الأخير هو دراسة الغرب من خلال الشرق، فوجه الاستحالة هنا هي كوجه الاستحالة من طلبنا من الغرب أن يكتب عنا، عن الشرق من منظورنا .

سادساً ـ الملاحظة السادسة حول «مستشرقين عرب» أو الاستشراق المعكوس :

كما قلنا أول هذا البحث هناك خطة مهيأة لهذا الموضوع تنتظر التنفيذ، لذلك فإن كل ما سأفعله هنا هو ليس التدقيق حول اطروحات هؤلاء واسمائهم، وإنما الإشارة إلى ما يلي : أن أطروحات الاستشراق، التي هي معروفة في معظم الكتب التي تناولته، أخص الدراسات التي كتبها عرب، وأتينا في هذا البحث والذي قبله على قسم كبير منها، من تقسيم الشعوب إلى شرق وغرب، والحكم على ماهية لكل ثابتة لا تتغير، واعطاء مواصفات دونية للعقل العربي أو الشرقي في مقابل مواصفات متفوقة للغربي، وغير ذلك، تسربت إلى كتابنا ومفكرينا ونقاد الاستشراق أنفسهم، عن وعي أو عن عدم وعي. وأن ألوان هذا التسرب وأشكاله متعددة بحسب كل موضوع، فهناك اطروحات حول الإسلام والعقلانية، العرب والفلاسفة العرب والعلم، العقل العربي أسير التقليد والمرجعية المجتمع العربي لا يقبل التعامل مع روح العصر، لأنه يملك ماهوية «اسلامية» أو «عربية» ثابتة، العقل العربي فوضوي يرفض النظام، وأن يرى القوانين في الطبيعة، إنه عقل ذريّ، يفرق ولا يستطيع لمّ الجزئيات في منظور عام علمي أو فلسفي لذلك لا توجد عنده فلسفة ولا ملاحم ولا سمفونيات والخ ما هنالك. هو عقل حتى في الفن نمطي يكرر وحدات متصلة، ولذلك كاتب القصيدة العربية فاقدة لوحدة الموضوع ووحدة البناء (نظام البيت المستقل في الشعر العمودي) وكان الفن كتابات مكررة، وكذلك الغناء لازمة تعاد، وهكذا الشخصية

---

(1) محمد الصادق ـ السابق ـ ص 242 .

(2) عزيز العظمة، حواش، ص 45 .

العربية عاطفية ترفض الوحدة وتتصف بالاقتتال والفوضى وغير هذا وذاك. وهي تنكفىء على نفسها وذاتها لا إلى الخارج، وتميل إلى الأوهام والغيب والخ .

لقد أشرت سابقاً إلى خطر استخدام الميتافيزيقا الاستشراقية والاستيمولوجيا الاستشراقية التميزية على النمط الذي لا بد أنه صار واضحاً حتى الآن [1] .

لكن ما حصل هو وللأسف العكس، فإن جهات متعددة الانتماءات الثقافية تردد مقولات استشراقية مرفوضة. وفيما يلي مخطط دون تفاصيل كثيرة لها :

1 ـ الاهتمام الكبير وتقديس لغات الشعوب، ولعلوم الاشتقاق والدراسة اللغوية المقارنة والفيلولوجيا بصفتها المفتاح السحري لفهم الواقع الإجتماعي والتأريخي ووالثقافي لتلك الشعوب، فاللغة عند المستشرقين مساوية للعقل وللمجتمع والطبيعة، وهذا ما فعلته بعض الدراسات العربية الحديثة، وعلى سبيل المثال ما لخصه العظم عن محاولات جورج صدقني في نفس هذا الطريق الاستشراقي المعكوس وكذلك عن حسن عباس الذي يستخلص من دراسته لخصائص صوت كل حرف من الحروف العربية، جوهر وخصائص الانسان العربي ومثل هذا كثير من المحاولات رسم حدود ماهوية ثابتة قاطعة للأمة العربية، وخصائص جوهرية مطلقة، وليس مجرد خصائص مؤقتة متبدلة [2] .

2 ـ النموذج أو الاتجاه الديني السلفي، وخصوصاً الذي لقي انتشاراً بعد حدوث بعض الثورات ذات المظهر الإسلامي حديثاً، حيث نجد الاستشراق معكوساً، فها هنا تتجه الكتب والدراسات إلى تصور ماهوية جوهرية ثابتة للمجتمع الإسلامي، أو الدين الإسلامي تجعله خارج الزمان والمكان، لا كمبادىء، بل من حيث أنه مجتمع معاشرة، بمعنى أن المجتمع الإسلامي غير قابل للتغير وأنه يحافظ على روحانيته ضد الميول المادية. وهذه طروح استشراقية ولذلك يستعيض هؤلاء الذين يسميهم العظم الاسلامانيين في تفكيرهم السياسي عن التعارض المألوف بين حركات التحرر من جهة والسيطرة الاستعمارية من جهة أخرى، بالتقارب من بين الشرق والغرب، كما يفعل أنور عبد الملك [3] .

---

(1) صادق العظم : كتابه السابق ـ ص 29، وكذلك عرضنا لكتاب الاستشراق في بحثنا السابق، وص 318 من الاستشراق لادوارد .

(2) العظم ـ السابق ـ ص 31 - 33 فما بعد، وانظر مصادر وكتب هؤلاء هناك .

(3) حول تحليل كل هذه الموجزات : العظم ـ كذلك، ص 35 - 38 .

5

ويقول العظم أن الدكتور جورج لاحظ هذه العلاقة الوثيقة والمقلوبة في وقت واحد التي تربط الإتجاه الإسلاماني بالاستشراق ويعبر عنها أحسن تعبير عندما قال جورج فرح «وقد دهشت خلال قراءاتي للمستشرقين للأدب الإسلامي السلفي الحديث بالتقاء الرؤية لدى الجانبين المتعادين في كل المجالات حول نقطة واحدة هي الإدعاء بأن الدين الإسلامي له خصوصية لا يشاركة فيها أي دين. لكون الدين الإسلامي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الإجتماعية والقومية والسياسية، على اعتبار أنه دين شامل المدى، يحتوي كافة الأمور الروحية والزمنية في آن معاً. طبعاً هذا الإدعاء لدى المستشرقين ينم عن روح سلبية وازدراء تجاه المجتمعات الإسلامية، ففي نظرهم يستحيل على المجتمع الذي يسيطر عليه الدين الإسلامي مؤسساً أن يتقدم ويواكب العصر [1] . أما الإدعاء نفسه لدى السلطتين فينم عن شعور بالتفوق التام اتجاه الأديان الأخرى وفي الحالتين عنصرية، وعنصرية مضادة والآن لنتذكر ما يقوله ادوارد. يقول إن النظرة العامة الثابتة للاستشراق إلى الإسلام، نرى فيه فرادة متمكاملة في التركيب والاكتمال مع نفسه وأجزائه وأنه يتميز جذرياً وجوهرياً عن كل ما عداه وبخاصة عن الغرب، وإنه يهيمن على كل ما فيه؟ بحثه من نشاطات بشرية إجتماعية اقتصادية، حيائية، ثقافية الخ كما يتمتع بدرجة عالية من الثبات والاستمرارية والوحدة مع ذاته، وأثناء مهاجمة ادوارد لهذا التصور الاستشراقي للإسلام يشير ادوارد إلى نقد عبد الله العروي والقائل : إذا حملنا هذا التصور الاستشراقي على محمل الجد التام كما يفعل أصحابه طبعاً علينا أن نلغي كل تمييز فعلي بين المراحل التأريخية التي مرّ بها الإسلام. فلا نتكلم إلا مجازاً عن الإسلام الأول ـ مثلاً ـ وإسلام العصور الوسطى والإسلام الحديث، لأن الإسلام هو الإسلام، أي مهما حدث داخل هذا الكل الإسلامي المغلق في تطورات فإن الكل يبقى غير خاضع لأي تطور تأريخي حقيقي، على عكس ما جرى في أوروبا، أي إنه وبحسب وصف ادوارد، إنه في الإسلام تركيب ثقافي تمكن دراسته بمعزل عن سوسيولوجيا الشعوب الإسلامية واقتصادها وسياستها .

وإضافة إلى هذا فإن هذا الكل الموحد الجوهري لا يقبل الاقتران من الخارج، حتى عندما يتصل بحضارات أخرى، أو يتعرض لهزات مصيرية، على عكس المجتمعات الأخرى غير الإسلامية إنه يتمتع بخصوصية ومنطقه الداخلي وقانون نموه الذاتي وأطره المرجعية النظرية والمنهجية التي تتحدد من داخل النسق نفسه وليس بينه مقارنة أو مقاربة مع النسق أو

(1) العظم، كذلك، ص 35 - 36 .

الانساق الاخرى، وهكذا فنحن أمام نسقين وحضارتين وثقافتين، غرب وشرق، مستعدين كل اطروحات الاستشراق حول الشرق شرق والغرب غرب أو أطروحات اشبنجلر عن الدوائر الحضارية المغلقة، وهكذا فإن فكرة الانساق هذه عند الإسلامايين، تعني موت وحدة التأريخ البشري وموت التقدم التراكمي للانسانية وموت التعاون المتعدد للشعوب في بناء الثقافات وصنع التأريخ؛ ويستمر العظم في شرح هذا الاستشراق المعكوس عند الاسلامانيين ويضرب أمثلة تمثله من وجيه كوثراني، وادونيس وشارل مالك وأنور عبد الملك وعدد من المؤيدين المتحمسين للثورة الإيرانية التي لا عين رأت ولا أذن سمعت، والتي لا يمكن تفسيرها إلا تفسيراً ما ورائياً معجزاً، على حد قول هؤلاء [1] .

3 ـ من مثل هذا خصائص العقل العربي أو مدى إسهاماته في مجالات الفلسفة والفن . . . الخ .

الأطروحات الاستشراقية واضحة حول هذا : منذ بيان، عقل مفرق، لا يدرك العلاقات وبسيط، مجزىء، وصحراوي، ذريّ، لا يؤمن بالقانون وراء الأحداث الطبيعية، قدري أو جبري يميل إلى الأوهام الخ ما هنالك. والعجيب إننا نستطيع أن نضع تحت هذا الخط اتجاهات متعددة تتابع الاستشراق مع تضادها في المنطق .

فمثلاً يمثل عبد الرحمن بدوي في عدة من كتبه [2] القائلين بأن العقل العربي لا ينتج فلسفة بسبب سيطرة روح الحقائق الإسلامية، عليه وهي روح تمتاز بجملة خصال : انكار الذاتية أي إنكار الشعور بالفردية وبالكيان الفردي المستقل كما عند اليونان، بينما تذيب الروح الإسلامية الذات في الكل وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد مذاهب فلسفية، فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، وكذلك الفن يقوم على الذاتية لذلك لا يوجد فن حقيقي كما عند اليونان، فالفن مناف لطبيعة الروح الإسلامية، وهكذا بالنسبة لموقف هذه الروح من المكان والزمان .

وفي القانون والسياسة والعلوم، وسمات الشخصية العربية؛ ونلاحظ أنه يسميها أحياناً روح الحضارة العربية. طرف آخر لكنه هذه المرة إسلامي الإتجاه، يمثله على سامي النشار

(1) كذلك : ص 38 - 46، مع أقوالهم ومصادر أقوالهم .

(2) عبد الرحمن بدوي، انظر مقدمته لكتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ط4، بيروت 1980، المقدمة في عدة صفحات، وكذلك كتابه : من تأريخ الإلحاد في الإسلام 1945 ، التصدير العام وكذلك أول فصوله بعنوان «خصائص الحضارة العربية» ص 3 - 19 .

5

وآخرون، لا توجد فلسفة عند المسلمين بالمعنى المعروف، لنفس الأسباب التي يتحدث فيها رينان عن حدود ومعوقات العقل العربي عن التفلسف لأسباب بيولوجية جوهرية [1] .

وكذلك نجد وعلى نفس الأساس الاستشراقي الماهوي يرفض محمد عابد الجابري أية فلسفة حقه في تراث العرب القديم وفي منتوجهم الفكري الحديث، فكلاهما إعادة قراءة للغير، لفلسفة اليونان عند مفكرينا القدامى، ولفلسفات الغرب عند مفكرينا المحدثين [2] .

وأكثر من هذا فإن عابد الجابري يستخدم مواصفات للعقل العربي، سمعناها وترددت في هذا البحث، وفي كتب مستشرقين مثل ماكدونالد وجب ورينان وآخرين (انظر ما نقلناه عن مواصفات عن العقل العربي عند هؤلاء عن الموسوي فيما تقدم) وكذلك عن بيكر وآخرين [3]

الذين يقولون أن الدين لا يسمح بالفلسفة بل وبالمنطق أو على الأقل المنطق اليوناني ينطلقون من منطلق مادح للدين قادح للفلسفة، والذين يقولون أن الروح الإسلامية أو العقل الإسلامي لا يستطيع التفلسف يقفون مادحين للتفلسف ذامين للدين وللعقل العربي، والنتيجة واحدة، لا فلسفة، ولا فن، ولا تقدّم في فهم الطبيعة وعلومها؛ فإذا عدنا إلى الجابري فماذا نجد، نجده في كل كتبه لا يرى في كل ما قدمه العقل العربي في الأمور العملية كالتشريع والفقه واللغة والبيان، وكذلك في الأمور النظرية كالفلسفة والكلام. لا يجد إلا عقلاً مقلداً، يقيس الغائب على الشاهد، وينشد إلى الماضي وإلى النص والانحباس في سجن اللغة، والنظرة القائمة على مبدأ التفريق بين المعنى واللفظ من جهة ومبدأ «التجويز» والرؤية الذرية من جهة أخرى، فإن شذ بعضهم شذّ إلى طريق العرفان أو الباطنية، وهي مواقف لا عقلية أصلاً .

إن الجابري يردد في كل هذا ـ درى أم لم يدر ـ اطروحات استشراقية عنصرية مشبوهة وخاطئة وهو في كل كتبه ابتداء بنحن والتراث : والخطاب العربي، وصولاً إلى «تكوين العقل العربي» وأخيراً «بنية العقل العربي» يخطط أو لنقل يعمل لاعدام «العقل العربي» ووضعه في قفص المرجعية الكلية والاتباعية السلطية، ليس لمسلمات النصّ الديني

(1) حول آرائه انظر كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت 1980، الفصل الأول .

(2) محمد عابد الجابر : نحن والتراث، بيروت 1980، المقدمة، وكذلك : الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1985، ص 137 فما بعد .

(3) بحث كارل هنرش بكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب، ضمن التراث اليوناني لبدوي ـ اعلاه ـ ص 3 فما بعد .

الأول بالدرجة الأولى، بل ـ وهذا هو الأدهى ـ لآليات العقل العربي «وبنيته» الثابتة في كل زمان ومكان وهي آلية تعود إلى اللغة ـ وليتذكر القارىء أن التأكيد على حاسمية اللغة اتجاه استشراقي جرى التنويه به قبل صفحات ـ وإلى طبيعة الفكر العربي وهي طبيعة تعود إلى الصحراء وترتسم من أهم صفاتها : بالتعريف بين اللفظ والمعنى، والنظرة الذرية، المفرقة لا الموحدة للجزيئات، والاعتماد على فكرة «الجواز» أو التجويز، لا الحكمية والوجوب، وبالتالي فإن رؤية العقل العربي هي رؤية «ذرية» في تصورها للعالم «للأشياء» وهي تنكر قانونية الطبيعة والسببية الطبيعية في الأشياء، وتعيد كل شيء إلى الله، أما ما يظهر من فلسفات في الماضي عربية، مخالفة لهذا الخط وسميه خط «البيان» ويسميها أي المخالفة «العرفان» فيه اتجاهات خارجية لا تنتمي إلينا، لا تنتمي إلى «خط البيان» وهي طارئة وافدة هدامة، ويقصد كل ما يتعلق بالتصوف والمعرفة الباطنية والحدسية، وحتى حينما يظهر خط ثالث يسميه «البرهان» ويقصد فلسفة فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا، فسرعان ما نطوي في خدمة البيان والعرفان (أي الاتجاه الفلسفي الاشراقي الجامع بين الفلسفة البرهانية المنطقية العقلية وطريق التصوف الباطني السلوكي) . إن الجابري يخطىء حينما يعتبر المدرسة الاشعرية التي تنفي السببية الطبيعية وتقول بالاقتران و«العادة» و«الذرية» وتقول «بالخلق المتجدّد» وتباعد بين اللفظ والمعنى (نظرية الاشاعرة حول القرآن وتفريقهم فيه بين كلام نفسي لله أزلي، وكلام حرفي منطوق مخلوق) أقول إنه يخطىء عندما يعتبر المدرسة الأشعرية تمثل كل الفكر العربي القديم فكر البيان، ولا يستثني المعتزلة، مع أن مخالفتهم لكل هذه الأفكار الأشعرية واضح، لم ينكره باحث، ولم يلحقه بالأشاعرة إلا الجابري .

كما أن كلام الجابري عن تعارض والغاء خط العرفان لخط برهان، هو ليس كذلك دائماً إلا في التصوف الخالص وربما السلوكي، أما التصوف الاشراقي كما عند الغزالي وابن سينا وابن عربي والسهروردي فهما لا يتعارضان بل يتكاملان، وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا وابن طفيل؛ حيث تكمل المعرفة اللدنية الصوفية، المعرفة الفلسفية المنطقية والاستدلالية .

إن الجابري يصنع سريراً لكل العقل العربي بكل تنوعه هو فكرة الأشاعرة وما لا يتطابق معه يطرده، يقطعه. إن أحد مقولات الاستشراق الريناني وما بعده هو إنكار تنوع العطاء الفكري للعقل العربي، وقصره على علم الكلام، وقصره الجابري على فكر الأشاعرة، فضيق الدائرة. إن محاربة الجابري للعناصر العرفانية والغنوصية الشرقية، بوضوح تكرار رفضه وإخراجه للتصوف من دائرة الفكر العربي الأصيل واعتباره طارئاً وخطراً، هو مجمل ما قال

5

بكر، الذي رأى أنه يحارب الإسلام وأن المأمون استعان بالعقل والمعتزلة ضد هذا العرفان أو الغنوص [1] .

إن تنوعية العطاء العربي الإسلامي لا يمكن أن تقبل بهذا البتر والطرد والتصنيف، وإنه لافقار لهذا العطاء أن تزعم أن فرقة بعينها أو إتجاهاً فكرياً فلسفياً بعينه أو إجتهاداً بعينه هو الذي يمثله فقط .

لقد أشار منذ أمد بعيد طيب تيزيني [2] متابعة عرب لمناهج وأطروحات استشراقية وعددهم .

---

(1) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط11، بيروت 1986، القسم الأول والثاني، وكذلك ص 175 فما بعد، وص 239 من الخاتمة، كذلك ص 241، وقد اقتبسنا معظم هذا الرأي عنه من محاضرة لنا في ندوة المجمع الأخيرة، وعنوان بحثنا : مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي فترة ازدهاره في المشرق والمغرب، كما أن كلام الجابري عن مناهج استشراقية ثلاثة للمستشرقين حول الفلسفة العربية، نجدها مستخدمة عنده، انظر بحثه السابق في «مناهج المستشرقين» المشار إليه أعلاه .

(2) طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة، ط2، بيروت 1938، الفصل الخامس، ص 191 فما بعد، وقد عرضنا مفصل آرائه في بحثنا ـ السابق ـ عن الاستشراق، ص 79 فما بعد .

6

المبحث السادس

مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي والإسلامي (فترة ازدهاره) من المشرق والمغرب

يلاحظ الباحث المدّقق أن ثمة صعوبة منهجية تتعلق بمحاور هذه الندوة جميعاً والذي عنوانه «مكانة العقل في الثقافة العربية» وهذه الصعوبة تتعلق بتحديد مفهوم «العقل» .

لاحظ محمد أركون بصدد مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي «ملاحظة جديرة بالتأمل فقال : «كيف يمكن تحديد هذا العقل ؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نصّ معين أو كتاب معين يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة ؟ وهل يجوز لنا أن نفضل عائلة روحية (يقصد فكرية) على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً، دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعلمي للعقل الإسلامي الكلاسيكي ؟ في الواقع أننا نستطيع أن نختار عدة مسارات. فإما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن (الكريم) وتتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ أي التاسع والعاشر الميلاديين. وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره .

وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (مؤلفاً أو كتاباً) محدداً ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية

الزمنية، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الإجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والقضائية. إن الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار، وإما الثاني فيكسر وحدة أنظمة الفكر التي تبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها. وأما الخيار الثالث فهو الأفضل. وهو يفرض نفسه بطبيعة الحال لأننا نمتلك مؤلفاً معيارياً جائزاً اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للإجماع والأشعاعات المتعددة: إنه رسالة الشافعي (150 - 204 هـ/ 767 - 820م) (1) وبدون أن يسأل مصطفى عبد الرازق مثل هذه الأسئلة نجده يؤرخ للفكر الإسلامي الكلاسيكي على أساس ومن خلال مسيرة الفقه (التشريع والجانب العملي في الدين والحياة) ومسيرة علم الكلام (الاعتقادات والجانب الأشمل للدين وتعقله) (2) .

إننا لا نستطيع أن نسلك مسلك محمد أركون مبتدئين بـ «رسالة» الشافعي، كما لا يمكن أن نحدّد أو نقتصر «العقل» على ميداني الفقه وأصوله من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى، كما فعل عبد الرازق، ذلك أن العقل الذي نتحدث عنه في هذه المحاضرة، وربما بالنسبة لبقية المحاور في هذه الندوة هو العقل العربي في كل ميادينه بما يتجاوز ميداني الفقه وعلم الكلام، أعني العقل العربي ليس فقط الذي يدور حول الدين الإسلامي بتشريعاته واعتقاداته، بل هو كل النشاط الفكري أو هو كل نشاط العقول التي عاشت الفترة التأريخية الممتدة إلى اليوم، وبالنسبة لنا في هذه المحاضرة نشاط العقول التي عاشت منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة الازدهار التأريخية الأولى عبر القرون الخمسة الأولى الهجرية أو ما بعدها بقليل، وأينما حصل ازدهار واضح في الفترة بعدها، تاركين لغيرنا الحديث عن فترة عصر النهضة العربية والحديثة.

ليس من الممكن الدخول في تحديد معنى «عقل» و «عقل» عربي، فالثاني سيتأكد من خلال هذه المحاضرة، أما بالنسبة لمعنى «عقل» فأنا أختار شيئاً يمكن أن يعبر عنه تحديد التوحيدي بأن العقل هو منظومة التجارب الإنسانية، وكلما كانت تجارب العقل أكثر، فكانت النفس (3) أتم عقلاً» وكذلك فهم أبي بكر ابن زكريا الرازي للعقل بمعنى «الفاعلية» التي يقوم بها الإنسان بوعي وتدبّر، وبمعنى الوظيفة أو الوظائف كأداة للمعرفة النظرية

---

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1986، ص 66 - 67

(2) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، القاهرة 1959، الكتاب كله .

(3) أبو حيان التوحيدي : المقابسات، ص 121 .

وكأداة للسلوك العملي والصناعات، وكل ذلك في مقابل الهوى. وقبل إيراد هذا النص عن الرازي أقول أنني عالجت مطولاً في كتابي «الفلسفة والإنسان» تحديد العقل، وناقشت عديدين حوله منهم فؤاد زكريا وزكي نجيب محمود وزكريا ابراهيم وأنور عبد الملك ووصلت إلى تحديد عام للعقل بذكر مقابلاته، فهو أولاً مقابل للعاطفة أو الانفعال، فيقال: عقلاني وعاطفي مع أنهما ليسا طرفين يستبعد احدهما الآخر في الحالات السوية، لكن يحدث أحياناً تغليب العاطفة أو الانفعال ومحاربة كل فكر منهجي ومنطق مع التأكيد على قصور العقل كما في العصور (الرومانتيكية) وفلسفة الإرادة عند شوبنهاور، وإرادة القوة عن نيتشه، والحياة عند دلتاي، والحدس عند برجون، حيث يدعي هؤلاء وجود قوة تعلو على منطق العقل وتصل إلى لب الأشياء، بينما لا يدرك العقل سوى العلاقات الخارجية بين الظواهر.

وهو أي العقل ثابتاً مقابل للسلطة، وليس المقصود السلطة الحكومية، بل بقية السلطويات كسلطة العامة والعادات، وأشهرها سلطة الوحي الديني. هنا التقابل ينصب على الطريقة والمنهج. في حالة خضوع الفكر أو الإنسان للسلطة يكون التفكير خاضعاً لمصدر يعلو عليه، بينما يرتكز خضوع الانسان للعقل كمقوّم لذاته، كما قوم ذاته بالاستناد على المواد الإنسانية وحدها، ولا شك أن التقابل بين العقل والعقيدة يظهر أن العقل عام ومشترك بين البشر، إنه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها، بينما الايمان خصوصي بطبيعته، والعقيدة تسري على فئة محددة من الناس هي فئة المؤمنين، مع أنها تضفي على نفسها طابع الشمول والوحدانية، لكنها تجد في مقابلها عقائد أخرى تدعيّ لنفسها هذا الطابع ذاته.

والمقابل الثالث للعقل؛ الأسطورة، وهذه كانت بديل العقل في العصور البدائية بسبب ضعف امكانات الانسان الفكرية، ووجدت في العصور الحديثة لها أيضاً كمقابل للعقل، بوصفها تعبيراً عن القوى الحيوية المكبوتة من قبل العقل نفسه، مثل مدارس اللاوعي، مثل جوانب من نظرية التحليل النفسي، وبعض المذاهب الفنية الحديثة المتأثرة بها، وهكذا يمكن تحديد العقل بأنه قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها، تسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري، مع ميل فيها إلى التناسب الصحيح في فهم جوانب أية مسألة وتبريرها وإضافة البعد العملي أو الأخلاقي والإجتماعي، أو الحياتي عموماً، العقل الذي لا يداري المشاعر والذي يندمج في الحياة؛

ويعطي فسحة للاستغراق في جوانب الفعالية البشرية الأخرى التي تشمل الفن والانفعال الخصيب بالحياة؛ والذي مع هذا كله لا يغفل عن أحد منه الأساس ووظيفته وهي النقد والموقف النقدي (1) .

والآن أورد نصّ تحديد الرازي للعقل فهو يكاد يستغرق كل ما قدمناه من معنى العقل ومقابلاته : «إن الباري عز وجل إنما اعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه أعظم نعم ا★ عندنا وأنفع الأشياء لنا أوجدها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسسناها وذللناها وصرفناه في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى وصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة إلينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة عن الحقيقة المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين الذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها ثم تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناه وتخيلناه منها، وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقه علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، وهو المتبوع تابعاً، بل يرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سَنَنه ومحبته وقصده واستقامته، والمانع من أن يعيب به العاقل ورشده وما فيه صلاح عواقب أمره . . .» (2) .

من الواضح أن مواصفات العقل بحسب مقابلاته وبحسب تعريفي التوحيدي والرازي

(1) حسام الآلوسي : الانسان والفلسفة، منشورات دار الحكمة، بغداد 1990، الفصل السابع، ص 204 فما بعد، وفؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة 1975، ص 13 - 25، وزكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي، بيروت 1971، ص 309 - 317 ومواضع أخرى، وأنور عبد الملك، مقدمة لكتاب جون لويس مدخل إلى الفلسفة، بيروت 1973، ص 5 - 7 .

(2) محمد بن زكريا الرازي : رسائل فلسفية، نشر بول كراوس، بيروت 1973، كتاب الطب الروحاني، ص 7 - 9 .

هي المواصفات المثالية العليا للعقل، لكن التأريخ، يعلمنا أن العقل مستويات، وهو يتجلّى عبر العصور في أنماط متعددة، ويختلط بأشكال من غير ميدانه الخاص، ومهمة المدقق أن يكشف عن هذه الأشكال والاقمطة ليصل إلى ما وراءها من نظر عقلي ودلالات عقلية. وهذا ما نزعم أن العقل العربي فعله في فترة تكوّنه ونموه خلال الفترة الإسلامية التي ندرسها في هذه المحاضرة، وهذا هو ما سنحاول أن نؤكد وندلّ عليه في محوري هذا .

أطروحة ومضادات لها، شواهد عليها :

إن الأطروحة الكبرى التي نتبناها هي أن العقل العربي منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة ازدهارها الكلاسيكية الأولى (طيلة العصور الخمسة أو الستة الهجرية الأولى) عند معظم الدارسين، وبعضهم يمدها إلى ما بعد ذلك، أقوال أن الأطروحات الكبرى هي أن العقل العربي في هذه الفترة هو المنتج لهذه الحضارة الإسلامية الخصبة المتعدّدة الأوجه، والدافقة بالتيارات والمذاهب، وتعددية المواقف والاتجاهات. وظل هذا العقل يعمل بشكل ظاهر ومستتر، إن التعاليم الدينية كنصوص في القرآن الكريم عامة والعقل العربي، بمستويات مختلفة، كما سيتضح استعان بها أو وضعها في حسابه، لكنه اجتهد في فهمها، واجتهد في التوفيق معها، وإجتهد في تلّمس حلول ومواقف تقترب أو تبتعد عنها، واستعان بوسائل مختلفة في مجالات مختلفة كتلاءم تلك الوسائل مع كل منها، في الفقه أو في علم الكلام أو في الفلسفة أو في الموقف من الحياة ومتعتها أو في الموقف من حكم التجربة وضرورة الوقائع الجديدة، أو في دفق المعرفة التي وصل إليها من خبرات الشعوب بالتراجم أو الاتصال والمعايشة. ووجد هذا العقل ميادين تجول فيها بلا حساب ولا رقيب خصوصاً في العلوم الطبية والتطبيقية وفي كل ما يتعلق بالعلوم الطبيعية والحرف والتكنولوجيا .

وبشكل عام وفي كل مجالات الفكر والعلم والحياة كان الموقف من النص الديني هو تعقل وعقلانية بدرجات ومراتب، تصل إلى التعسف في الخروج عن النص .

إن ما قدمه الانسان العربي، ومعنى العربي هنا يشمل ليس العربي بالدم فقط، بل بالثقافة واللغة والعلاقة الإجتماعية ـ الزمنية ـ المكانية، أقول إن ما قدمه الانسان العربي في الفترة السابقة المعنية في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، عبر عصور عديدة، في الفلسفة والكلام والتصوف، وفي العلوم البحتة، في العلوم الطبيعية، وفي العلوم التطبيقية، وفي العمران والإدارة والزراعة، في الصناعات وفي الفنون، يدّل على تصرف عقلي وجهد

بشري إنساني، وتصرف واقعي محكوم بأسباب عديدة منها المنظور الديني الأول في نصه أو بنصوصه، وهذه الأسباب عديدة، تشمل واقع العلوم الطبيعية وأطروحاتها، والرفد الثقافي والخبري الأجنبي وتطور المجتمع العربي وظهور مشكلات جديدة؛ ومما طرأ من تبدّل في نمط الحكم والمؤسسة الحاكمة. أن تعددية الأجوبة على كل مسألة مطروحة في أي من هذه الميادين دليل على وجود عقل يعمل، في الفقه، المذاهب المختلفة، من أهل الحديث وأهل الرأي والاجتهاد وما بينهما؛ وفي الكلام والفرق، تعددية المواقف من التأويل جوازاً أو رفضاً، ومستويات التأويل وحده؛ ويدهش المطلع على تعددية الحلول والمواقف والتفاصيل في طروح أهل الكلام حول مسألة الألوهية والصفات، ومسائل العدل، والمسؤولية، والموقف من بناء الكون من مذاهب ربه إلى غيرها، وكذلك المواقف في السببية الطبيعية نفياً وإثباتاً، والموقف من الخلافة وشروطها وأحوالها. وتعددية المواقف من «الربح» ونعم الحياة والتنظيرات حول المسائل الاقتصادية، حتى ما تعلق منها بنص واضح «كالربا» (1) .

وفي الفلسفة كذلك مدارس ومذاهب حول الوجود، ومسائل الأخلاق والفلسفة السياسية، والنفس، والمصير والخلود، ومعنى الحقيقة، وأنواع الخطاب حسب المستويات من عامي خطاي إلى متوسط استدلالي إلى خاصيّ يتعلق بالبرهان .

والخلاصة أن العقل العربي لم يتوقف سواء بسبب النص الديني أو مكملاً للنص الديني، أو متجاوزاً عليه بتأويل أو بمسارب وطرق أخرى. وإنه لمكابرة أن يقال أن الدين، أو قل النصّ الديني ألغى العقل أو أثر أثراً كلياً لم يعد للعقل أمامه سوى حيّز ضيق كما أنه مكابرة أن يقال أن العقل العربي شق طريقه بنفسه غير متأثر بالدين أو بالنص الديني، والدليل على هذا وذاك، أي على عدم صحة هذين الموقفين المستقطبين ما ظهر من تشريعات وعلوم وفلسفات ونضوج في مباحث اللغة والنقد الأدبي والمنظور إلى التأريخ والحضارة، والأديان الأخرى ومقارنتها، وسائر ما أستجد في أمور الحياة المختلفة. كما أن مقارنة عقلنا العربي في أبهى صوره «الاستقلالية» بالعقل اليوناني نفند المكابرة الثانية .

ومن المهم جداً أن نقول أن الواقع المتطور منذ ظهور الإسلام. وعبر الأمويين

---

(1) رودنسون : الإسلام والرأسمالية، ترجمة ثريا الحكيم، ط4، دار الطليعة، بيروت 1982، الفصل الثاني، ص 32 - 36. حيث يوضح كيف احتال العقل العملي العربي على الربا بطرق مختلفة .

والعباسيين وظهور مجتمعات مختلفة ودول طوائف، وظهور أنماط جديدة من البنى الاقتصادية وعلاقات الانتاج ودخول شعوب أخرى في الإسلام واتصال العرب بأمم أخرى، وحركة الترجمة، هذا وأشياء أخرى عديدة ومتنوعة، فرضت إضعاف عامل النصّ أو محوه تقريباً أحياناً، أو تفسيره وتأويلاً جديداً لمطابقة الواقع، أو المنظور الجديد، أو ربما لتجاوز النص فالعقل العربي ليس أسير النصّ دائماً ومع كل المستويات والأوضاع، بل له طرق لامتصاصه، أو لتجاوزه، لكنه أي العقل العربي بشكل عام محدّد بروح العبر والمرحلة الحضارية وحركة العلم ومراحل الوعي البشري العام، وأنماط الانتاج الكبرى على نطاق المعمورة ومتأثر بشكل الانتاج اليدوي، وأشكال الطاقة الانتاجية المعروفة آنذاك، والموقع الأمني في مسيرة الحضارة قبله لكل البشرية، إن بعض خصائص العقل العربي التي رصدناها في ندوة المجتمع قبل السابقة، حول «إشكالية العقل العربي» كخصائص عامة، وليس بدون استثناءات، من مثل خاصيته ووثوقيته ومطلقيته ومذهبيته أو دوكماتيته، وسريانيته أو تعدّد أشكال الخطاب فيه، تعود في الغالب ليس فقط إلى الدين الإسلامي أي إلى الدين أي دين، بل هي تعود إلى روح المرحلة التي تمرّ بها البشرية، وهي مرحلة «ميتافيزيقية» إذا استعرنا تقسيمات أوكست كونت أو كوندروسيه أو هوبهوز أو سواهم مما هو معروف لأي دارس لحركة مسيرة الحضارات ونظريات فلسفة التأريخ .

وها هنا ما حدث ويحدث خلط للأوراق فلا يميز بين الخاص والعام، فالعام هو أن الفكر العالمي المسيحي والإسلامي ثم المسيحي، (ما يسميه الغربيون المرحلة الوسطية) كان في الغالب محكوم برؤية لاهوتية، أو مثالية، أو دينية بحسب الفئات والطالبين والمستويات من لاهوتيين أو فلاسفة أو رجال شريعة وحديث وهكذا معهم المؤرخون واللغويون والجغرافيون الخ عموماً، إلا مَنْ شذّ من هؤلاء فينتمي إلى فريق الكلاميين أو الفلاسفة، والمهم أن الفكر العربي أو العقل العربي من خلال هؤلاء جميعاً؛ محكوم ليس بالنصّ الديني والرؤية الدينية الخاصة، الإسلام مثلاً كدين، بل وأيضاً بروح المرحلة البشرية، حتى لو استعمل المفكّر كل أساليب العقل والواقع المحسوس، وحاول الابتعاد عن رؤية الدين بعينه، وإلا كيف نفسر إصطباغ الفلسفة والعقل بفلسفات مثالية منذ سقراط عبوراً إلى توما الاكويني ؟ بل كيف نفسر أن الفلسفة المثالية، سيطرت حتى على المدارس الطبيعية قبل سقراط؟ وعدم تخلصّ مدارس هرطقيه على قلتها من بعض آثارها قليلاً أو كثيراً ؟

فهل نقول أن هذه الفلسفة المثالية وهي الغالبة المسيطرة إلا باستثناء قلة بعدد أصابع اليد الواحدة هي لا عقلية ولا عقل فيها لأنها مثالية ؟ فهؤلاء الذين ينطلقون من منطلقات

«مادية» أو لا إيمانية خالصة، يتجنبون الحق حينما يسوون بين «مثالية ولاهوتية» عقلنا العربي عموماً وخصوصاً في ميدان الفلسفة وبين «لا عقلانيته». وفي الطرف الآخر يقع بعض المؤرخين والمتدينين بخطأ مماثل عندما يقصرون العقلانية والعقلية على «المؤرخين واللاهوتيين والمثاليين» فيعتبرون كل اجتهادات العقول ومغامرتها خارج «الايمان» أو دين معين، أو مذهب ديني معين، نوعاً من اللاعقل واللاعقلانية، وكل ما نقوله هنا ليس التسوية بين الإيمان واللاإيمان، فهذا ليس مهمتنا ولا هو مقصودنا، إنما نحن بصدد توضيح مقياس نقيس به حضور «العقل العربي» وأي عقل أو عدم حضوره، فالمؤمن والفلسفة المؤمنة يمكن أن تقوم على أعلى مستوى من العقل والدليل والقناعة العقلية أي الفلسفية، كما أن الملحد والفلسفة الملحدة يمكن أن تقوم عند أصحابها على أعلى مستوى من العقل والدليل والقناعة العقلية أو الفلسفية، والمغزى من هذا كله أن بعض الدارسين حكموا باضمحلال العقل العربي، لأن أعلى حضور له وهو في الفلسفة، يدل على أنه عقل «موفق» مثالي، وثوقي الخ، وهذا تجده عند لفيف من الدارسين الغربيين، خصوصاً الاستشراق في مراحله الأولى مثلاً بيتنمان وكوزان ورينان الخ وعند دارسين مثل عبد الرحمن بدوي، وعند بعض المدارس التي تنحو منحى استمولوجياً مثل عابد الجابري ومدرسته، وسنعالج موقف الأخير لاحقاً في هذا البحث .

ومن الطرف الآخر فإن بعض «الأصوليين» أو الدارسين الإسلاميين وجدوا أنه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة أو قل العقل الفلسفي وبين الدين فحكموا بالغاء الفلسفة وحتى المنطق بل ولاموا المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين لأنهم تجنّدوا بالفلسفة والعقل بشكل أو بآخر، وما فتاوي إبن الصلاح والسيوطي وسواهما عنا بمجهولة ولا بعيدة. ومثل هذا تجده حديثاً عند محمد البهي، وعلي سامي النشار وعدد غفير، وكنت خططت لبحث اسميته «مستشرقون عرب» والعجيب أن هناك قاسماً مشتركاً بين منكري وجود «عقل عربي» مستّقل أو قل فلسفة عربية مع تعدد المدارس والمسارب والدواعي، فشخص مثل عبد الرحمن بدوي ينكر وجود مثل هذا العقل والفلسفة لأن روح الإسلام تلغي كل تفلسف، ومثله كوزان وتنمان ومستشرقون قدامى آخرين، وفي الطرف الآخر نصل إلى نفس الالغاء لعقل وفلسفة عربية عند محمد البهي والنشار وآخرين لأن الدين يكفي، وله منطقه واسسه، والفلسفة ما هي إلا تيار طارىء وافد ودخيل، ويشارك في هذه الرؤية مؤرخونا القدامى عموماً مثل الجاحظ وابن صاعد الأندلسي والشهرستاني وغيرهم، فاعتبروا فلاسفة الإسلام تياراً يونانياً رومياً !!

وبينما يقف الأولون من منطلق مادح لتفلسف ذام للتفلسف مادح للموقف الإيماني النصّي؛ لكن النتيجة واحدة وهي أن عقلنا العربي لا قبل له بالتفلسف، ولا وجود لفلسفة فيه كعنصر أصيل في تكوينه (1) .

وهناك طرف آخر لكنه هذه المرّة لا يجد في كل ما قدمه العقل العربي، في «الأمور العملية» كالتشريع والفقه واللغة والبيان، ولا في الأمور النظرية الاعتقادية الفلسفية، كالكلام والفلسفة إلا التقليد، وقياس الغائب على الشاهد، والانشداد إلى الماضي، والانحباس في سجن اللغة، والنظرة القائمة على مبدئي التفريق بين المعنى واللفظ من جهة ومبدأ التجويز، والرؤية الذرية من جهة أخرى، فإن شذّ بعضهم شذّ إلى طريق العرفان، أو الباطنية وهي مواقف لا عقلية أصلاً، وهذا الموقف يتبناهُ في كل كتبه الدكتور محمد عابد الجابري، فيعتبر أن عقلنا القديم العربي الإسلامي اتباعي مرجعي، وهو قراءة لفلسفة اليونان، أو رؤيا النصّ، ولا جديد فيه، وهكذا يسحب حكمه على «العقل» العربي الحديث والمعاصر، فهو إما مرجعي أو قراءة للفلسفة الغربية الحديثة .

لقد آن لنا أن نراجع هذه الأطروحات «العادمة» للعقل العربي مهما كان زيها أو منطقها أو كساؤها أو منطلقها وأسبابها، ولا يتأتى هذا بأحكام مسبقة منطلقه من مواقف أيديولوجية مسبقة .

إننا نرى ومعنا في ذلك عدد من الدارسين يزداد إتساعاً أن ثمة موقفاً ثالثاً وهو الذي أبتنّاهُ، وأجد له مؤيدين من أمثال مصطفى عبد الرازق وابراهيم مدكور وعدد كبير من الدارسين العرب والمسلمين المحدثين، كما نجد له مؤيدين داخل دوائر الاستشراق الحديث من أمثال رودنسون وجاك بيرك، كما نجد له مؤيدون عند عرب يعيشون في الغرب أو يكتبون بلغات الغرب، من أمثال محمد أركون، وليس القصد هنا تعداد الممثلين إنما الإشارة إلى أمثلة حتى يساعد هذا القارىء المطلع على هؤلاء من فهم موقفنا هذا الثالث، ويمكن الإشارة أيضاً إلى كولدتسيمهر كواحد من المنتجين إلى رؤية مماثلة ومتقدمة زمنياً، ولو أنه ينطلق من منطلقات مثيرة للجدل والنقاش في منطلقها الأساسي، أعني موقفه من «الرسالة المحمدية» والإسلام، باعتباره فعلاً بشرياً لا آلهياً، وسنحدّد لاحقاً الجوانب الإيجابية في

---

(1) بحثنا : الفلسفة في الفكر العربي المعاصر : هل هي ابداع أو إعادة انتاج، مجلة آفاق عربية، السنة السابعة عشرة، تشرين الأول 1992، ص 8 فما بعد. وبحثنا : صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه، مسلسل «الاستشراق»، العدد الثالث 1989، دار آفاق عربية، ص 32 فما بعد

6

رؤياه للعقل العربي وفاعلياته بحكم المتحدد من الأحداث، وما عدا ذلك فليس هو مقصودنا .

وإذا كنا قد أوضحنا كل هذه الأمور، نعود فنقول أن المقصود من هذه المحاضرة التنبيه إلى أن العقل العربي كان فعالاً، فلم توقفه النصوصّ ولا «المرجعيات»، وقد تجلىّ ذلك في أشد الدوائر صلة بالدين وبالنص أعني في مجال الفقه وفي مجال علم الكلام والأول يعبرّ عن الجانب «التشريعي العملي» من الدين والآخر يعبرّ عن الجانب النظري والاعتقادي من الدين، وتجلىّ هذا «الفعل والاجتهاد» للعقل العربي في الفلسفة، وإحدى آياته هو الجدل والنقاش بين الأطراف المتعددة للمدارس الفلسفية في كل مشكلة مطروحة بشكل عميق واغتنم هذه الفرصة لأدعو إلى تتبعّ جزيئاته كل مسألة مثل أصل العالم، والمعرفة، والمصير، وهيئة العالم، والمنهج، والمنظورات السياسية والأخلاقية، والتفلسف حول اللغة والفن تتبعاً داخلياً شاملاً، وعندئذ سيتبين وجود أصالة» وجديد وإبداع للعقل العربي فلا هو تقليد لليونان (الآخر) ولا هو تكرار لمرجعية النص القرآني، كما زعم مستشرقون وعرب قدامى ومحدثون .

كما إن إحدى آيات هذا العقل العربي، فترة ازدهاره، وسوف نعدّد هذه الآيات، ونحن هنا فقط نشير إلى أهمها، هو أن هذا العقل يعتمد على الحجج العقلية وليس على النصوص وخصوصاً في مجالي «الكلام» و«والفلسفة» و«التصوف». فبالنسبة للمتكلم يستمد منظوره العام الرئيس من النص من الاسلام كدين، مثل التوحيد، والنبوة، وحشر الأجساد، والعناية الآلهية وهذا أمر واضح، مهمته كمتكلم هو الدفاع عن هذه العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، بحسب تعريف علم الكلام، لكن فيما عدا هذا أي في التفاصيل، مثل إثبات وجود الله، إثبات الوحدانية، موضوع الصفات الآلهية، الجبر والاختبار، مكانة العقل من الدين تجديداً أو اتباعاً، مطلقية القيم الأخلاقية أو نسبتيها؛ الخ، يكون النصّ الديني أمامه محايداً ويملك نفس القوة القدسية، وهي اي المتكلم يعمل عقله وقناعاته لاختيار نص على ظاهرة وتأويل آخر «متشابه» بحسب رأيه وهكذا مع الآخر بشكل معكوس. فالموقف المتبنى أولاً ثم الرجوع إلى النص ثانياً، ما عدا في المسائل الرئيسة، فالنصّ أولاً ثم الموقف والتفسير والتأويل ثانياً. واختلاف المتكلمين هو أبداً ليس في المسائل الرئيسية التي عددناها أعلاه، بل في المسائل التفصيلية، مثل صفات الله كيف هي، مدى معارضة السببية الطبيعية للفاعلية الآلهية ؟ هل يتطابق حكم العقل حول العدل والخير

والحسن مع النص وجوباً، وهل يجب على كل إنسان حتى مع عدم وجود نص ؟ وهكذا مع مسائل تتعلق بالجبر والإختيار .

أما بالنسبة لفلاسفة الإسلام، فأنا على قناعة، من معرفة داخلية طويلة وشاملة، بأن العملية هي : أن الفيلسوف الإسلامي أو العربي يتكون عنده مذهب أو فلسفة بناء على قناعات، وربما احتاج بعدها إلى الاستشهاد بآيات، في كتبه التوفيقية، خذ مثلاً على ذلك ابن رشد فهو في كتاباته الفلسفية الخالصة وشروحه يتكلّم كفيلسوف، وقد لا يأتي على موقف الدين، لكنه في كتبه «التوفيقية» مثل فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة يأتي بالآيات والأحاديث والمواقف الكلامية الخ، ويقدّمها من منظوره الخالص في كتبه الأخرى، وهو أبداً لا يقرّب منظوره الخالص من النصّ الديني، أي يجعل النص تابعاً لمنظوره لا العكس، وابن سينا في «تفسيره» لبعض آيات من القرآن يفعل ذلك، والأمثلة كثيرة .

والموقف الصوفي هو الآخر إنتقائي، بالنسبة للنص الديني، فهو يختار الآيات الدالة على وحدة الوجود، أو الحلول، أو الاتحاد، أو ما شاء من مذاهبه وطرقه السلوكية، ويهمل أو يؤول ما ظاهره من الآيات عكس ذلك .

إن مخطط ما سنقوم به هو :

6

1 ـ أن نجلب آراء عدد قليل ممن نجد عندهم تقويماً إيجابياً للعقل العربي بما لا يتعارض مع رؤيتنا أو ما أسميناه الموقف الثالث. وسنأتي على مجمل لآراء جولد تسيهر، ورودنسون ومحمد أركون .

2 ـ وبعد إيراد هذه الشهادات سنقوم بشرح نظرتنا أو اطروحتنا في ميدانين كلاهما يكون جملة الدين الإسلامي، أعني جانب «التشريع العملي» الفقه، وجانب «الاعتقادات» أي علم الكلام؛ لنجد أنهما يؤيدان زعمنا بأن ما جاء في هذين الميدانين هو ثمرة لفاعلية العقل العربي، وتصرفه أما النص أو في غيابه أمام المستجدات ودواعي الاجتهادات وتقديم الحلول. وإذا كان هذا سيتضح في أخص دائرتي دين الإسلام، فهو واضح في ميدان التفلسف المتمثل عند فلاسفة الإسلام. وفي كل هذه الدوائر سنؤسس موقفنا على أساس علاقة العقل بالنصّ، ومسألة الدلالة ونوعي التفسير والتأويل لفهم النص أو تنظيره أو تجاوزه .

3 ـ فإذا انتهينا من هذا كله، سنعمد إلى تلخيص أطروحات محمد عابد الجابري باعتباره اخطر ممثل لمن يحكم «بعطالة العقل العربي» ومرجعيته القائمة على مجموعة ثوابت

كلها تؤسره وتؤشر عدم جدّته» بل عدم معقوليته، وإنغلاقه بحكم آلياته نفسها وهي طروحات نخالفه فيها وفي مجمل نتائجها .

4 ـ ثم بعد ذلك تقدم باختصار صوراً سريعة ندللّ بها على حضور «العقل العربي» فترة ازدهاره وهو العنوان الأصلي لهذا المحور .

أولاً ـ شهادات دارسين يقومّون العقل العربي تقويماً إيجابياً فاعلاً :

ربما يكون «شاخت وجولد تسيهر» من أقدم المستشرقين الذين تنبهوا إلى حكم الظروف والمستجدات في نمو الفقه ومباحث الكلام باتجاه سدّ ما يظن من تضارب النصوص أحياناً إذا أخذت على ظاهرها مثال ذلك الآيات العديدة حول حريّة الإرادة الانسانية أو الجبرية وكذلك في موضوع الصفات (1)، لدرجة ذهب فيها جولد تسيهر إلى أن النص القرآني كما هو لا يكفي من دون إجتهادات حوله، والاستعانة بالحديث النبوي والاستناد إلى القياس والاجماع. مما هو معروف وتأسس لاحقاً في الاستجابة لدواعي الظروف والمستجدات التي ليس فيها نصّ، أو فيها غموض أو تعددية نصوص، أو اختلافات في الفهم اللغوي وما شابه. ويشير كولد تسيهر إلى تدريجية الأحكام، وتقنين العبادات بشكل متأرجح، يعني فرض فريضة مثل الزكاة أو الصلاة، ثم بعد ذلك تفصل وتحدّد، وكذلك يشير إلى النسخ (2)، ويقول إذا كان الأمر هكذا في فترة قصيرة زمن الرسول، فلا بد أن الحاجة إلى النسخ والتجديد تكون ضرورة بعده، خصوصاً بعد أن تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية ودخل في ظروف جديدة وأصبح دولياً، ولابد من تقنين قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة سياسية واقتصادية، وكذلك بحكم ضرورة التوفيق بين تقاليد وعادات هذه البلدان ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القواعد الجديدة، وكذلك نشوب اختلافات في الفتوى والقضاء، كما يستدل من نصّ لابن المقفع في رسالة الصحابة، ومن ثم الحاجة إلى تقنين وتشريع موحد، ويرى جولد تسيهر أن القرآن بحسب توصية للخليفة

---

(1) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة لفيف من العلماء، ج2، القاهرة وبغداد 1959، فصل نمو العقيدة وتطوره، ص 77 فما بعد خصوصاً ص8، فما بعد .

(2) من المهم أن نذكر أن معظم ما أوردناه ونورده عن جولد تسيهر ستجده مصرحاً به بلغة أخف عند أحمد أمين لا نقلاً عن غيره، بل هو رأي أحمد أمين، انظر فجر الإسلام، ط7، الفصل الثالث، ص 227 فما بعد، وبشكل صريح لا مواربة فيه مثل فرق التشريع من مكة والمدنية، تدرج الأحكام، نزول التشريع بناء على حوادث معينة، المنهج وأسبابه، وقلة آيات الأحكام والتشريع فيها حتى (6000) سنة آلاف آية، ص 228 .

علي (رضي) لأحد أعوانه هو حمالة أوجه، وأن عليه أن يواجههم بالحديث، ويقول زيهر أن المذاهب الفقهية والخلقية والكلامية تستند إلى حديث وأحاديث، لكن الأحاديث نفسها تعكس، بسبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث «الجرح والتعديل» حيث ظهرت الصحاح للبخاري ومسلم في حدود منتصف القرن الثاني، وبقية السنن للنسائي ولأبي داوود والترمذي وابن ماجة قرب بداية الثلث الأخير من القرن الثالث (ت البخاري سنة 256، ومسلم 261، وابي داود 275 والنسائي 303، والترمذي 279 وابن ماجه 273) يقول : لكن الأحاديث نفسها تعكس بسبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث، المستجدات، فاندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية، وألف فيه كل ما جرى في أمور غريبة وروافد خارجية وتطورات فكرية وهكذا. ولذلك تعددت المذاهب الفقهية مع التسامح واحترام الكل للكل «اختلاف امتي رحمة» بل صار القاضي والمفتي يفتي من عدة مذاهب وأن اختلاف المفتين كان شيئاً عادياً وألفت فيه كتب ولكن التشدّد في الفتوى على أساس المذهب الواحد لحد التعصب حدث في العصور المتأخرة لحد عدم صلاة شخص وراء شخص من غير مذهبه الفقهي (1)، ويرى جولد تسيهر أن الإجماع هو عنصر موفق للانقسامات الظاهرة في التطور الفقهي المذهبي، الخاص، ومهما تكن حدود الإجماع أهو إجماع الصحابة، أم أهل المدينة القدامى أم أهل الحل والعقد، فهو دليل ومفتاح لفهم تأريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية، فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يقبل هكذا وترك الإجماع ترك للسنة السمحة (2) .

وعلى العموم فإن جولد تسيهر يرى أن معظم ما ظهر بعد زمن الرسول في مختلف نواحي الحياة والفكر والتشريع ومحمل ما في «حضارة الإسلام» هو فعل بشري عقلي عملي لا يتقاطع من أصول حول النصّ الديني، لكنه ينضجّه ويكمله ويطوره باتجاه حل المستجدات التي لها أسباب عديدة قاهرة .

ونأتي الآن إلى رأي رودنسون، في كتابه «الإسلام والرأسمالية» فهو في معظمه ردّ على «إدعاءات ماكس فيبر» عن عدم «عقلانية الإسلام» وبالتالي لم تتوفر الظروف الضرورية للعقلانية الضرورية لنمو الرأسمالية (3) .

إن ما نريده من نصوص عن رودنسون لا علاقة له عندنا بهذا، كل ما أوردنا هو

(1) جولد ستار ـ كذلك ـ ص 306 وهوامشها .

(2) كذلك، فصل العفة، ص 43 فما بعد إلى ص 76 .

(3) رودنسون ـ السابق ـ ص 102 وما قبلها وما بعدها .

شهادة رودنسون بأن القرآن يستعمل الخطاب العقلي، وهذا ما سنوضحه لاحقاً، وأن ما حدث بعد القرآن هو حصيلة وفاعلية الإنسان العربي والعقل العربي، وأن النصّ إن وجد فهو محايد، واختيار هذا النص دون سيطرة، وكذلك تفسيره بهذا المنحى أو ذاك هو اختيار شخصي وفعالية عقل له رؤية .

وقبل أن نورد هذه النصوص أحب أن أشير إلى أنني درست أفكار «الخلق» أو وجود العالم وكيف أوجده الله، أمن مادة أم من لا شيء؟ ومتى وكيف، فوجدت في جزء من أطروحتي للدكتوراه أن القرآن الكريم ومن خلال دراسة النصوص القرآنية نفسها، دون أية إجتهادات لاحقة يعلّم ـ وهو أمر مثير للغرابة وبعكس ما استقرت عليه الأفكار المتضاربة من متكلمين ومؤرخين وفقهاء ولغويين ـ يستثنى من ذلك الفارابي وابن رشد ـ أقول أن القرآن يعلّم الخلق من مادة أولى هي الماء بالمعنى المتعارف عليه في قصص الخليقة في وادي الرافدين ووادي النيل وسفر التكوين، والآداب الشرقية الأخرى، وإن كل النظريات الفلسفية والكلامية حول أصل العالم هي إجتهادات وقناعات فلسفية عقلية تبناها هؤلاء ثم عادوا يجدون لها مؤيداً من نصوص الآيات القرآنية، ومن أحاديث بعضها تعكس مصادر متأخرة ومفضوحة الأصل مثل حديث العقل المشهور الذي هو مثار نقد وتشكك معظم دارسي الإسلام المهمين، وكذلك الدارسين الغربيين والعرب المحترمين (1) .

مثل هذا وجد رودنسون وهو يحاول أن يجد إتجاهات اقتصادية، مثل الرأسمالية أو الإشتراكية من النصّ القرآني. يقول رودنسون بصدد إحدى الحجج التي يراها البعض سبباً في عدم المبادرة النشطة التي هي إحدى سمات التوجه الرأسمالي : وهي الجبرية التوكلية يقول رودنسون أن العناصر القرآنية أي النصوص كما هي ليست المسؤولة عن نشأة عقيدة جبرية طالما أنها لا تقدم تفسيراً وحيداً لمثل هذه العقيدة، إنما هي حكم بعدي متأخر، نما في قلب مجتمع كان القرآن كتابه المقدس، كيف يكون الأمر كذلك؟ «لنفترض كما يريد بعضهم، إن الجبرية هي سمة هذه العقيدة الإسلامية بعد القرآن، فلا شيء يثبت أنها إنما كانت جبرية لأنها كانت إسلامية. وذلك لأن من اليسير ـ كما رأينا ـ أن نجد في القرآن نصوصاً تشجع النزعة الجبرية وأخرى تشجع حرية الاختيار، على حد سواء، ورأينا أيضاً هذا الأزدواج نفسه في كتب اليهودية والمسيحية، وبالتالي، لو قلنا على سبيل الافتراض إن

(1) حسام الآلوسي كتابنا : «مشكلة الخلق» (بالانجليزية) القسم الأول، الفصل الأول
The Problem of Creation, in Islamic Thought, Part 1. ch. 1.

إحدى هذه العقائد ـ دون الآخرين ـ اكتسبت سمات جبرية ظاهرة، فمن الواضح أن الإسلام ليس له في ذلك أي شأن» (1)، ويقول رودنسون بشأن الحديث النبوي «وإذا كان القرآن لا يدع سبيلاً للاختيار الواسع وإن ظل ذلك ممكناً بصورة نسبية عن طريق التفسير»، والحديث يؤلف مجموعة ضخمة جداً من الأحكام تستطيع الاتجاهات الأكثر تعارضاً أن تجد فيها مستنداً لها وتبريراً لمواقفها، وأن تزيد من الاستطاعة ـ هنا أيضاً ـ عن طريق التفسير والتأويل .

وبالتالي يحق لنا أن نقول أن كل اتجاه عقائدي يمكن استشفافه في وسط إسلامي لا يستطاع تفسيره بسلطان مجموعة من النصوص المقدسة سابقة لوجوده وعاملة على صياغة أفكار الناس كقوة خارجية. فإذا ما استشهد هذا الاتجاه بنصّ ما فلأنه هو أراد اختياره وفضّله على سواه. إذاً فالعقيدة الإسلامية بعد القرآن ليست في جوهرها قوة خارجية تصوغ المجتمع، ولكنها تعبير عن إتجاهات تصدر عن الحياة الإجتماعية بكاملها، على أن هذا بالطبع كما في كل مجتمع آخر لا يمنع أن يكون هناك بعض الابتعاد، بعض التباعد، بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره، فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية، تقليدية إنها خلاصة الحياة الإجتماعية في الأجيال السابقة، ولذلك تتراءى لنا إذا نحن نظرنا إلى الحقبة الزمنية على أنها شرائح ضيقة متعاقبة ضيقة ـ في المظهر الذي لا يخلو من خداع، مظهر القوة الخارجية. وهذا يثير عدداً من القضايا الدقيقة المعقدة التي لا نكاد هنا نستطيع الإشارة العاجلة إليها، بدل حلها .

فالتفسير، الذي يستوحي الحياة المعاصرة بصورة غير واعية، يخفف من ذلك التباعد ولكنه لا يمحوه. وبعض النصوص السابقة، التي اكتسبت بذلك القدسية، تمتنع على التفسير الذي يجعلها منسجمة مع الوسط الجديد، وهذه النصوص يمكن تناسيها أو كتمانها، ولكن بعض السلفيين يستطيعون أيضاً أن يستخدموها في محاولة فرض قوالب قديمة على المجتمع الجديد، كما أن بعض المصلحين ذوي العقل الرجعي المتحنط يمكن أن يشهروا نصوصاً أخرى في وجه المجتمع ليطالبوه بالعودة إلى ما يزعمونه الصفاء القديم وما هو غالباً في واقعه ستار للتلاؤم مع مقتضيات جديدة. وهذا يعني أننا، برغم ما قلناه من قبل، لا يسعنا أن نتناسى مشكلة تأثير العقيدة ولكن يجب الالحاح عليه أقصى الإلحاح هو أن هذه العقيدة لا تصدر إلا في نسبة ضئيلة جداً عن ينابيع إسلامية محضة. فالقرآن وحده هو الإسلامي،

(1) رودنسون ـ السابق ـ ص 102 - 103 .

6

ومعه قبضة من الأحاديث الصحيحة يصعب جداً أن نفرزها عن كل تلك المختلفة المصادر وقد يضاف إلى هذا وذاك بعض الاتجاهات المكنونة ثبوتياً في العقيدة المحمدية، إذا صح القول بأن هذه الاتجاهات ظلت تؤثر بصورة مستقلة، نسبيّة بحيث تستحق ـ دون سواها ـ أن تعتبر جوهر الإسلام وثوابته التي لا تتغير على أنه، يقدر ما كان لهذه الاتجاهات من أثر، يبدو لي من المشكوك فيه جداً ألا تكون قد تأثرت بالوسط المعاصر تأثراً أضاعت معه الكثير من طابعها الأصلي، وهي لذلك أحق أن تفسر بسياق العصر الذي تؤثر فيه، إجتماعياً وثقافياً وعقائدياً، من أن تفسر بمنشئها الإسلامي» [1] .

ويتحدثّ رودنسون بنفس النغمة عن «الحديث» النبوي فيشير إلى عملية «الوضع» ومدى سلامة الاستناد إلى «الاحاديث» برغم كل ما يعطي لسلسلة السند [2]، عند علماء المسلمين، فيقول «إن على المنهاج التأريخي الحديث أن يظل أدق تمحيصاً في الاستقصاء، فلا يمنح ثقته لرواية إلا إذا دعمت صحتها حجج بالغة القوة. وهذا فيما يتعلق بروايات الأحاديث على الأقل، يظل من نصيب قلة منها ضئيلة وعلى أنها مع ذلك تظل وثائق صالحة لوصف العصر الذي يمكن أن ترجع إليه ووصف العصور التي تلته، كدلالات على بعض اتجاهات التفكير وعلى ما كانت بعض التيارات تحاول فرضه من قواعد. كما أنها تمثل معايير لسلوك المسلمين بالقدر الذي كانوا عليه في اتباعها. وفي الوقت نفسه ينبغي لنا ألا ننسى «أن تناقضاتها كانت تضفي على المحادثة كثيراً من الحرية، لا سيما والمسلمون لا تحكمهم أية سلطة مركزية (كما هو مثلاً حال الكنيسة الكاثوليكية) تفرض بنفوذها حكماً على قيمة كل رواية وعلى التفسير الصحيح لها» [3] .

وبعد أن يقيم القرآن بأن الموقف العقلي القائم على الحجة العقلية والدليل العيني فيه أساس، وهو ما سنأتي على بيانه في مكان لاحق، يقول عن الثقافة الإسلامية بعامة «فالواقع أن السمة العقلانية كانت واضحة الظهور في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط، وعلى الأقل يمثل درجة ظهورها في العصر نفسه في الثقافة الغربية. بالطبع كانت هذه السمة العقلانية تحليلية فحسب وإلى أقصى الحدود بحيث يمكن القول أنها لم تكن بالأداة

---

(1) كذلك، ص 103 - 104 .

(2) يصّرح الرازي فخر الدين أنه لا يمكن تحرير مسألة اعتقادية كبرى بالاستناد على الحديث فقط معالم أصول الدين، القاهرة 1323، ص 9، والمواقف الأخرى ـ استنبول 1239، ص 79 .

(3) رودنسون ـ السابق ـ ص 30 - 31 .

الكافية لفهم العالم فهماً عميقاً والتعبير عنه، وصحيح كذلك أن هذا النشاط العقلاني كان يحترم مقدمات ليست لها أية صلة به، مقدمات دينية بصورة خاصة، يكتفي بأن يستنبط منها النتائج والتفريعات إلى ما لا نهاية، ولكن هذا الوضع بالذات كان هو نفسه وضع المجتمع الغربي في العصر نفسه، بل إن المرء لا يملك إلا أن يستشعر الإجلال والإعجاب أمام الجهد العقلاني الضخم الذي قام به ألوف من المفكرين المسلمين في القرون الوسطى تطويراً لنظرية في العبادات وفي العلاقات الحقوقية يحيط تنبؤها بكل الحالات الممكنة (بل المستحيلة أحياناً) انطلاقاً من عدد قليل من المقدمات وفن منطق لا مطعن في سلامته، وكذلك استئنافاً وتكميلاً ودراسة جديدة. بالطريقة نفسها للفلسفة الارسطالية ولكل تراث العلم اليوناني، ثم تدويناً لآلاف المجلدات من تأريخ يستند إلى قاعدة أساسية نقدية، هي المقابلة بين الشهادات والروايات، حتى وإن كان نقد هذه الشهادات في ذاتها لم يبلغ مداه الضروري. بل حتى الفن نفسه كان إبداعاً ذا وحي عقلاني، على درجة عالية من الذهنية، تبدو صوره العديدة وكأنها أقرب إلى الاستنباط واحدتها من الأخرى بالتأمل العقلاني منها إلى استيحاء المؤثرات الانفعالية» [1] .

ويقول عن الإدارة «والجماعة الإسلامية» بحكم الظروف التأريخية لولادتها، كانت في جوهرها دولة، لا كالكنيسة المسيحية، أعني أنها لم تكن منظمة شغلت بهموم متتابعة : هموم إغضاء الدولة عنها، ثم التأثر في الدولة، ثم الهيمنة عليها، دون أن تتحد أبداً تقريباً بهذه الدولة، ولذلك كان الواجب الديني لقادة الجماعة الإسلامية هو أن يحاربوا، ويدافعوا، ويديروا، وكان واجب اعضاء الجماعة هو أن يعينوهم في هذه المهمات. وكل هذا كان عملاً عقلانياً، عمل حساب وتنبؤ واعداد وسائل تستهدف كلها غاية ارضية، دهرية، وإن كانت في الوقت نفسه تطيع المشيئة الآلهية» [2] ويقول : «بل أن العقل، بصورة عامة، ظل في الإسلام يتمتع بمكانة سامية، لا في النظريات اللاهوتية فحسب، بل ـ وعلى وجه الخصوص ـ في النشاط الذهني الفعلي للمسلمين المتعلمين . . .» ويشير رودنسون إلى التعددية فيقول أن المجتمع الإسلامي كان مجتمع كثرة إلى أعلى درجة، مجتمع أحزاب متعددة لا حزب واحد، وكانت السلطات العامة تؤيد تارة هذا المذهب وتارة ذلك ولكن عموماً ظلت متبقية على التعدد، وسبب تناثر العالم الإسلامي غالباً ما يجد الاتجاه المضطهد في مكان إلى مكاناً آخر يلجأ إليه [3] ومن المناسب طرح رأي محمد

(1) كذلك، ص 105 .

(2) كذلك، ص 109 .

(3) كذلك، ص 103 .

أركون، فيما يخص ما تركته هيمنة الخط الإسلامي الارثوذكسي أو السائد من مجال العقل وتجلياته، مع أننا هنا لن نتعامل مع أساس نظرية أركون المتذبذبة حول مدى ما تدين به الحضارة الإسلامية بكل أشكالها للعقل والوقائع أو النص الديني الأصلي، يقول محمد أركون : «إن العلوم العقلية التي سادت إبان الفترة الكلاسيكية (فترة الازدهار عبر الخمس قرون أو الستة الأولى) كانت مرتبطة بشكل وثيق بالفلسفة والبحث الفلسفي. وهذا هو الوضع فيما يتعلق بالطب وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء والخيمياء (= علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية. ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق، ولا تتخذ أي موقف بخصوص المكانة البيولوجية لكل مجال من مجالاتها، أو لكل ظاهرة مدروسة. فإن العقل كان يوظف في هذه المجالات كل إمكانياته بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (= العيان) ولا يضطر للتقيد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي. والسؤال المطروح الآن هو ما يلي : هل كان هناك من تأثير ما لهذا العقل التجريبي الحر الذي كان قد أنتج ما دعى «بالعلم العربي» أو بالعلوم ذي التعبير العربي، على العقل الديني ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤيد الأطروحة العتيقة التي تقول بأن العقل العربي الديني المتواجد في الإسلام قد حدّ من حرية البحث العلمي ثم خنقها نهائياً ؟ سوف نتحفظ فلا نقدم هنا جواباً نهائياً على كلا السؤالين. من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم ولم يحصل في التأريخ الإسلامي أن حوكم أي «عالم» من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافاته لأسس الأيمان، ولم يمس فروضه القانونية. ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً أن العقل العملي الإيجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي أنتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية فيما بعد. بمعنى آخر بدلاً من أن نضيع الوقت في إقامة التضاد والتعارض بين العقل الديني والعقل العلمي خارج المشروطية الإجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فإن من الأفضل أن نجري تقييماً شاملاً للمصير (أو القدر) العام الذي عرفه العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين. هنا له نقطة أخرى ينبغي استكشافها تتعلق بمسألة روابط التأثير المتبادلة بين العقل العلمي الإيجابي والعقل الديني ومسألة التركيبة النفسية الفردية أو الشخصية التي يتطلبها كل من هذين العقلين المختلفين. نلاحظ أنه يوجد حتى اليوم رجال «علم» ذوو مستوى عال يستطيعون التكيف و«المصالحة» بين أحداث ممارسة

للعقل الحديث من جهة وبين عقل إسلامي خاص وغير متماسك وغير منطقي على الإطلاق لإنه منقطع تماماً عن المقصد الديني للعلوم الإسلامية الكلاسيكية وعن العقلانية الدقيقة للعلم المعاصر في آن. أقول هذا الكلام وأنا أذكر بالتيارات الإفتخارية المناضلة (Militantes) كالتكفير والهجرة في مصر والأخوان المسلمين بشكل عام. نلاحظ مثلاً أن دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع. وقد عرفنا أثناء الاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة . . . الخ أن المتزمتين والمتعصبين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم» [1] .

ويقدّم أركون رؤية شمولية عن مسار الفكر التاريخي أي حول التاريخ وكتابته، ويلاحظ وجوده مرحلتين ورؤيتين حول التاريخ واحدة خيالية واخرى عقلية نقدية. ويتساءل هل طرأ تغيير أو تطور على الرؤية التأريخية من مرحلة سرد الأخبار على طريقة الطبري في تأريخه إلى مرحلة تنظير إبن خلدون ورؤياه للتأريخ ؟ أم إننا نجد وراء كل من هاتين المرحلتين نفس المسلمات العقلية ونفس مبادىء الإدراك والتأويل ؟ ويجيب : إنه من الملاحظ أن الرؤيا الخيالية للتأريخ كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتاب والأوائل مثل الواقدي وابي مخلف وابن اسحاق وابن عبد الحكيم . . . وصولاً حتى الطبري. إن ردّ الفعل العقلاني الأكثر وضوحاً على هذه الرؤيا الخيالية يتبدى لدى مسكويه. ولكن اخلافه لم يمارسوا منهجيته بنفس الدقة حتى مجيء إبن خلدون. ويشير محمد أركون إلى خاصية أخرى تشترك فيها كل الأدبيات التأريخية «وتتمثل في استبعاد الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الإجتماعية والثقافية. إن التضاد الثنائي بين الخاصة/والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الإجتماعي والتأريخي المعروف. ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتى ابن خلدون. إن العامة توصف أيضاً في كتب التأريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء سوداء، دهماء تعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية ـ أي رؤية سكان المدن والعواصم ـ لهذه الفئة من الشعب، ويشار للعامة في الأدبيات التأريخية الإسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته، لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة. وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف» (2) .

---

(1) محمد أركون ـ السابق ـ ص 26 - 27 .

(2) محمد أركون ـ السابق ـ ص 38 .

ثانياً - دلالات ما دار في "الفقه" و"الكلام" أو "الفلسفة" على فعالية العقل العربي ودوره الحاضر أو الفاعل :

أ - في ميدان علم الفقه وأصوله :

ذكر ابن المقفع في رسالة الصحابة ما يلي : النص الأول : "ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصريين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافهما أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيحُل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفه، فيستُحلُ في ناحيته منها ما تحرّم في ناحية أخرى. غير أنه على كثرة ألوانه نافذٌ على المسلمين في دمائهم وحُرَمهم، يقضي به قضاة جائر امُرهم وحكمهم، مع أنه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريقُ إلا قد لجً بهم العُجب بما في أيديهم، والاستخفاف بمن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يتّبيغ (يهيج) من سمعها من ذوي الألباب. أما مَنْ يدعي لزوم السُنة منهم فيجعل ما ليس سّنة سُنة، حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بيّنة ولا محجة على الأمر الذي يزعم أنَّه سُنة. وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هُريق فيه دم على عهد الرسول ﷺ أو أئمة الهُدى من بعده، وإذا قيل له : أيُ دم سفك على هذه السنة التي تزعمون ؟ قال : فعل ذلك عبدالملك بن مروان أو أمير من بعض اولئك الامراء. (وأما من) يأخذ بالرأي فيبلغ به الاعتزام على رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولاً لا يوافقه عليه أحد من المسلمين، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مقرّ أنّه منه لا يحتج بكتاب ولا سُنة فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترجع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحجُ به كل قوم من سُنة أو قياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً . . . فأما اختلاف الأحكام "أما شيء مأثور عن السلف غير مجمع عليه، يدبره قوم على وجه ويدبره آخرون على آخر، فينُظر فيه إلى أحق الفريقين بالتصديق، وأشبه الأمرين بالعدل؛ وإمًا رأي أجراه أهلُه على القياس فاختلف وانتشر، بغلط في أصل المقايسة، وابتداء أمير على غير مثاله. وإما لطول ملازمته القياس، فإن مَن أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم، وقع في الورطات، ومضى على الشبهات، وغمضّ على القبيح الذي يعرفه

ويُبصره، فأبى أن يترك كراهة ترك القياس، وإنما القياس دليلاً يُستدلُ به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر تُرك . . . "[1] .

النص الثاني بعد أن يذكر نعمة الله على الناس بالدين والعقل، ثم يقول : "لو أنّ الدين جاء من الله، لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي في الأمر وجميع ما هو وارد وحادث فيهم" مُنذ بعث رسول الله ﷺ إلى يوم يَلقونه، إلا ما جاء فيه بعزيمة، لكانوا كُلفوا غير وسعهم، فضيّق عليهم في دينهم، وأتاهم ما لم تتسع اسماعهم لاستماعه، ولا قلوبُهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابُهم التي امتنّ اللهُ بها عليهم ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء، ولا يعلمونه إلاّ في أمر قد أتاهم به تنزيل؛ ولكن الله مَنَّ عليهم بدينهم الذي لم يكن يسعه رأيُهم كما قال عبادُ الله المتقون : ﴿وما كنا لنهتديَ لولا أن هَدانا الله﴾. ثم سوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي . . . "[2] .

مهما تكن مبالغة ابن المقفع في تصوير مدى الاختلافات في الفتاوى والأحكام والأقضية فإن دلالتها كافية في وجود أثر كبير للوقائع والمستجدات والأحوال الجديدة التي صار إليها المجتمع الإسلامي من خلال الفتوح، والاتصال بشعوب أخرى وممالك لها عاداتها، وكذلك من خلال توسع الأفق الفكري من خلال الترجمة وتفهم فكر الآخر" وغير ذلك من أسباب تتعلق بفهم النص ومدى التصرف العقلي أو الحرفي تجاهه، أقول وجود أثر كبير من كل هذه الأمور في ظهور إختلافات، وظهور الحاجة إلى العقل والرأي والاجتهاد إلى جانب الكتاب والسنة، بل إن الأحاديث، نفسها تعكس أوضاع نشأتها وتقدّم حلولاً متتابعة للمشكلات الجديدة، من خلال انتشارها ومن خلال حركة "الوضع" الهائلة بدلالة ما جمعه أهل الصحاح والسنن من آلاف الأحاديث وأسقاطهم لمعظمها؛ لدرجة أن الاستناد إلى الحديث في الأمور الاعتقادية الكبرى لا يكون كافياً لوحده إذا لم تسعفه آيات قرآنية، بينما تجوز ذلك في الأمور العملية والتشريعية .

6

وخير ما يمكنني فعله في هذا المجال "من خلال عشرات الكتب القديمة والحديثة التي تفسر ظهور الفقه، وأصوله المعروفة في كتاب وسنة وقياس واجماع، وإجتهاد ولم أجد حسب رأي أحسن من تعامل مصطفى عبدالرازق، ولذلك استبيح القارىء والسامع عذراً إذا قدمت أمامه ملخصاً شاملاً بتعامله هذا، هذا التعامل الذي عصبه : أن الرأي والعقل

(1) ابن المقفع : رسالة الصحابة، ص 126 - 127، ضمن : رسائل البلغاء لمحمد كردعلي، القاهرة 1954 .
(2) ابن المقفع ـ كذلك ـ ص 122 .

والإجتهاد كان موجوداً في زمن الرسول نفسه، وعند الخلفاء الراشدين أنفسهم، وأن الأوضاع الجديدة، وأسباب عديدة بعضها يتعلق بالنصّ الديني نفسه وفهمه ولغته، وسياقاته، وحركة الوضع في الحديث، وأسباب أخرى حتمت الاستعانة بالرأي والاحتكام إلى العقل [1]، هذا العقل الذي لم يكن منغلقاً على نفسه، بل استفاد من الثقافة الواعية التي اتصل بها، وبالانجازات العلمية التي كانت محققة عند الأمم المفتوحة، وإن أثر المنطق اليوناني، واضح جداً في أعظم وأول عمل مشرّع لأصول الفقه وهو رسالة الشافعي. والآن لندع عبد الرزاق يحدثنا :

يوضح عبدالرازق استناداً على الطبري أن معنى "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" [2] أي أكمل الله لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً، ويقول الشاطبي في كتاب "الاعتصام" : "فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينّت غاية البيان. نعم، يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات، وصولاً إلى نظر المجتهد؛ فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها. وإذا تثبت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نصّ فيه . . ." [3] ويشرح الشافعي في "الرسالة" أصول التشريع بحسب ما أبان الله لخلقه في كتابه بخمسة وجوه أسماها المتأخرون مراتب البيان للأحكام .

أولها : ما أبانه لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وإنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بيّن نصاً. وسماه المتأخرون بيان التأكيد، ويكون النصّ مما لا يتطرق إليه التأويل ولم يحتج في التنزيل إلى غيره .

وثانيهما : ما أبانه الله بنصّ يحتمل أوجهاً فدلّت السنة على تعيين المراد به من هذه الأوجه

(1) يمكن أن نضع أمام كل حاشية الرازق مماثل لها متفق معها في الرأي عند أحمد أمين : فجر الإسلام، ط7، القاهرة، الفصل الثالث «التشريع» ص 225 - 250 فهو فصل مركز وغني ومفيد جداً ويخدم نفس الغرض الذي أوردناه عن عبد الرازي .

(2) القرآن الكريم، المائدة 5 : 3 .

(3) رازق ـ السابق ـ ص 114 .

وثالثهما : ما أحكم الله فرضه بكتابه. وبين رسول الله كيف فرضه، وعلى من فرضه، وحتى يزول فرضه وثبت مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتهما .

ورابعها : ما بين الرسول مما ليس لله فيه نصّ حكم .

وخامسها : ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غير ما فرض عليهم. وهو القياس. "والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم في الكتاب والسنة" وقد سمى المتأخرون هذا البيان بيان الإشارة [1] .

ومن الواضح أن قصر الاجتهاد على القياس هو أمر يضعف من الاجتهاد، وهو ما لا يوافق عليه أهل الرأي يقول مصطفى عبد الرازق : إنه في زمن الأمويين أصبح لمعنى فقيه "مقابل وهو العالم" فالفقيه هو مَنْ يستنبط الأحكام الشرعية بالنظر العقلي فيما لم يرد فيه نص كتاب أو سنة في مقابل "عالم" للدلالة على حافظ القرآن رواية السنن والآثار [2] .

ويقول : "عند أهل الحديث، أهل الرأي هم أهل القياس. ويورد عبد الرازق عدة معان لبعض القياس فهو بحسب الشوكاني : القياس هو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به، وقيل هو مصدر قيست الشيء إذا اعتبرته أقيسه قيساً وقياساً. ومنه نقيس الرأي، وسمي امرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه. وله في الاصطلاح معانٍ منها بذل الجهد في طلب الحق" [3] .

وهو بهذا المعنى الأخير، يختلف عن الرأي والاجتهاد، فكل قياس رأي واجتهاد، وليس كل رأي واجتهاد قياساً، بينما يرى الشافعي أن القياس هو الاجتهاد، وإنهما اسمان لمعنى واحد، وسبق أو أوضحنا أن القياس عند الشافعي لا يكون إلا على كتاب أو سنة؛ ويخلص عبدالرازق إلى قوله "فالرأي الذي يتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو مرادف للإستحسان والاستنباط. يقول ابن حزم في كتاب "الأحكام" : "البيان الخامس والثلاثون في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وأبعاد كل ذلك. قال ابو محمد، رحمه الله : إنما جمعنا هذا كله في باب واحد لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد . . . وهو الحكم مما

(1) رازق ـ السابق ـ ص 114 موجزاً، وص 239 فما بعد مفصلاً .

(2) رازق، ص 193 .

(3) رازق، ص 77، ومثله عند الآمري حول الاجتهاد أنه استفراغ الوسع في الطلب حول الأحكام، ص 138 .

6

رآه الحاكم أصلح في الواقعة وفي الحل، وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك هو استخراج ذلك الحكم الذي رآه" [1] .

ويقول عبد الرازق عن مذهبي أهل الحديث وأهل الرأي ؟الأولون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في علمها وعلماء يفتون برأي، والآخرون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض لا يجمعون على الرأي إذا لم يكن لهم أثر" [2] ويقول : "المحدّثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي، يعنون أنهم يأخذون برأيهم فيما يشكل من الحديث أو ما لم يأت فيه حديث ولا أثر، أو من المفيد أن ننبه، هنا مقدماً إلى فرق واضح بين القياس عند الفقهاء والقياس عند المتكلمين، ليس في الفقه نفسه، بل كل في ميدانه، فالفقيه، يقيس على كتاب أو سنة أو أثر، ويستعمل الرأي إذا لم يكن شيء من ذلك، أما المتكلم كالمعتزلي والأشعري فهو يستعمل رأيه وما استقر عليه فكره عن أمور الكلام، كالتوحيد والصفات والجبر والاختبار والوجوب السببي والعقل أو نفيها ثم بعد ذلك يختار نصاً يؤيده، ويؤول نصاً لا يوافق رأيه، فها هنا القياس والرأي عند المتكلم ليس عندما لا تسعفه النصوص، بل مع وجود النصوص، وهذه نقطة سنعود إليها لاحقاً .

نعود إلى عبد الرازق، يرى أن الاجتهاد بالرأي في المسائل الشرعية العملية نشأ في الإسلام مؤيداً من الدين، وقد ورد في القرآن الثناء على الحكمة، وأهم معانيها كما أوضح القدماء المسلمون التفقه في أمور الفقه والأحكام، وسنة الرسول (ﷺ) لولاته في الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصاً كما فعل مع معاذ عندما أرسله إلى اليمن [3] .
ويرى رازق أن الإجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين، ونشأت منه المذاهب الفقهية واينع في جنباته علم فلسفي هو علم "أصول الفقه"، وذلك من قبل ن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عن المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والآلهيات على أنحاء خاصة [4] .

---

(1) رازق، ص 138 .
(2) رازق، ص 206، وأحمد امين، فجر الإسلام، ص 241 فما بعد، حيث يبين عدة أسباب لظهور مدرسة الرأي، وأخرى لمدرسة الحديث، ويذكر أن إحدى أسباب ظهور الرأي في العراق أنه قطر متمدن تأثر بالمدنية الفارسية واليونانية، والمدنية تضع تحت عيني المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع وليس كالقطر البدوي وما في حكمه وكذلك قلة أخذ أهل الرأي الحديث، لأنهم يشترطون فيه شروطاً كثيرة لا يسلم معها منه إلا القليل
(3) رازق، ص 136 .
(4) رازق، ص 122 .

ومن أجل ذلك تابع رازق تطور الرأي والقياس والإجماع منذ بداية الرسالة، وعند الخلفاء الراشدين، وفي العهد الأموي ثم العباسي ولاحقاً في تعامل مطول مشحون بالنصوص والمعلومات التي لا يمكننا جلبها ولا يمكننا سوى الإحالة على تعامله هذا [1] .

لكننا سنأتي على المفيد الذي يناسب دعوانا بأن العقل الفقهي استعمل الرأي لا بمعنى القياس فقط، أي القياس على نص أو أثر، بل استعمل الرأي بمعنى الاجتهاد، فإلى جانب ما سبق عن إيصاء الرسول (ﷺ) بالاجتهاد، نذكر هذه المعلومة : يورد رازق عدة روايات عن الشاطبي وابن عبدالله وابن قيم الجوزية وسواهم مفادها أن أبا بكر إذا استجدت مسألة ولم يجدها في القرآن أو الحديث أو السنة، جمع الناس إن كان أحد منهم يعرف أن للرسول (ﷺ) حكم فيها، فإن لم يجد جواباً، جمع رؤساء الناس فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وهكذا فعل عمر [2] والبقية ونضيف على رازق وكما ينّبه أحمد أمين، أن عمر ليس فقط يستعمل الرأي عندما لا يوجد نصّ، بل إنه يخالف النص، وينظر إلى رأيه حسب المصلحة، كما في المؤلفة قلوبهم، والغنائم [3] ويورد رازق نظرتين لظهور الرأي واختلاف الأحكام، رأي جولد تسيهر الذي يعزو ظهور الاختلاف إلى نصوص القرآن حضوراً وغياباً وإلى المستجدات في المجتمع الإسلامي وإلى التأثير المحلي للمجتمعات الإسلامية الواسعة، وإلى الأثر الأجنبي، الروماني على وجه الخصوص، ثم ونجد رازق هنا أميناً فهو لا يحجم عن ذكر رأي تسيهر [4] بكل ما فيه من جرأة؛ ثم يذكر التفسير الآخر، الداخلي، والذي يراه لفيف من مؤرخينا القدامى للفقه وخصوصاً ابن خلدون واليك نص ما يقول ابن خلدون : "الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإتاحة، وهي مستقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة. فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة. قيل لها فقه. وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم، ولابد من وقوعه (أي الاختلاف) :

1 - ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي إقتضاء الفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف .

(1) كذلك، ص 123 - 249 .
(2) كذلك ص 179 - 178، أحمد أمين، فجر الإسلام، الطبعة السابقة، القاهرة، ص 239 .
(3) أحمد أمين، فجر الإسلام، الطبعة السابقة، القاهرة، ص 238 - 240 .
(4) كذلك ص 126 - 131 .

2 - وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح، وهو مختلف أيضاً. فالأدلة من النصوص مختلف فيها .

3 - وأيضاً فالوقائع المتجدّدة لا تُوفي بها النصوص؛ وما كان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما. وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع[1]، ومن هنا وقع الخلاف بين السلف والأئمة من بعدهم [2] .

ويرى رازق أن كلاً من رأي المستشرقين كرادين مو وفون كريمر وكولدتسيهر من جهة ورأي ابن خلدون يتفقان على أن الرأي وجد بعد زمن النبوة حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين [3] . وهنا يأتي رازق برأي ثالث يسنده إلى ابن قيم الجوزية وابن عبد البرّ وهو رأي رازق أيضاً وهو أن الرأي وجد بين الصحابة في زمن النبي (ﷺ). وإليك نص ما يقول رازق مع نصوصه للأهمية : "أما ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) فيصرّح في كتابه "إعلام الموقعين عن رب العالمين" بأن الرأي وجد بين الصحابة في زمن النبي ﷺ، إذ يقول : "وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ، في كثير من الأحكام ولم يعفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاّها في الطريق، وقال : "لم يرد منا التأخير، وإنما أراد بسرعة النهوض - فنظروا في المعنى - واجتهد آخرون وأخروها إلى بني قريظة فصلّوها ليلاً - نظروا في اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، واولئك سلف أصحاب المعاني والقياس". وسبق لنا أن نقلنا مثل هذا النص عن ابن عبدالبر في كتابه "مختصر جامع بيان العلم وفضله" ". . . وهذه نظرية غير النظريتين الأوليتين، تقرر ان الرأي وجد مع الكتاب والسنة في عهد النبي، وأن العناصر التي كونت المذاهب المختلفة في التشريع الإسلامي عندما شرع في تدوين الفقه وجدت في عهد النبي أيضاً، ومذهب ابن قيم الجوزية، وابن عبد البرمن قبله، يوافق ما بيناه أيضاً من أن الرأي نشأ منذ عهد الرسول الأول في ظل القرآن ورعايته. وهذا هو المذهب الذي نرضاه وسيزيد ما نورده بعد بياناً وتوكيداً" [4] .

(1) كذلك، ص 131 .

(2) ابن خلدون ـ المقدمة، طبعة بيروت 1886، ص 389 - 390 .

(3) ويذكر أحمد أمين نصاً عن ابن خلدون يبين فيه أن مذهب مالك انتشر في المغرب والأندلس لغلبة البداوة عليها فمالوا إلى الحجاز لمناسبة البداوة عكس مذهب الرأي وشيوعه في العراق بسبب حضارة الأخير، فجر الإسلام، ص 249 .

(4) رازق، ص 132 - 134، ويرى أحمد أمين أن الرسول استعمل الرأي واستشار، وبدّل قرارات بعد نصيحة لأصحابه، فجر الإسلام، ص 233 - 234 .

ويقول رازق بعد ذلك، وبعد أن يبين ظهور المذاهب الفقهية المتعددة، ومنها ما أنقرض يقول : "هذا وإنّا وإن كنا نرى الدلائل متضافرة على أن الرأي نشأ في التشريع الإسلامي منذ نشأ الإسلام، ومن قبل أن يمتد به الفتح إلى ما وراء البلاد العربية، فإننا لا ننكر أنه كان في تدوينه وتفريعه وضبط قواعده موضعاً للتأثر بعناصر خارجية، حتى لقد إنتهى علم "أصول الفقه" بأن جمع من مسائل المنطق وأبحاث الفلسفة والكلام شيئاً غير قليل. ويقول أهل هذا العلم : إن مبادئه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية والعقلية. على أن هذا لا يمس ما قررناه من أن النظر العقلي نشأ أصلاً من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه. ولم تنزل مكانه الرأي في الفقه الإسلامي إلا من يوم أن جاء دور الجمود ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود" [1] .

ويوضح رازق هذه المسألة أي صلة الفقه وأصوله بعلم الكلام والفلسفة، فيشير إلى أن ابن خلدون يرى أن الشافعي هو أول من كتب في علم أصول الفقه، "ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا قواعده وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على الكتب الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن. وعني الناس بطريقة المتكلمين وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين والمستفيض للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وألحانه" [2] . وجملة القول (يقول رازق "إن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على أصول الفقه وغلبت طريقهم فيه طريق الفقهاء، فنفذت اليه آثار الفلسفة والمنطق، واتصل بهما إتصالاً وثيقاً" [3] .

ونختم عرضنا لرأي رازق بإيراده اسباب الخلاف بين العلماء وتباين المذاهب والآراء عندهم ينقلها عن كتاب "الإنصاف في القضية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم "للسيد الطليموس الاندلسي المتوفي سنة 521 هـ، ونحن نوردها هنا وهي ثمانية بسطر أو سطرين لكل، ودون إمكان إيراد شرح وتفصيل رازق لها والذي يقع

(1) كذلك، ص 135 .
(2) كذلك، ص 248 - 249 .
(3) كذلك، ص 249 .

6

في أكثر من عشر صفحات، أسباب الاختلاف هي :

1 - الخلاف العارض من جهة إشتراك الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة .

2 - الاختلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز، بين تثبيته ونفاته، والاختلاف فيه بين تثبيته .

3 - الاختلاف العارض من جهة الأفراد والتركيب، وذلك أنك تجد الآية الواحدة، ربما استوفت الغرض المقصود، فلم تحوجك إلى غيرها .

4 - الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، سواء في اللفظة المفردة، أو في التركيب .

5 - الخلاف العارض من جهة الرواية، والعلل التي تعرض للحديث، والاسناد، وأهلية الرواة الخ .

6 - الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس؛ وهو نوعان؛ احدهما الخلاف الواقع بين المنكرين للإجتهاد والقياس والمثبتين لهما، والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم .

7 - الخلاف العارض من قبل النسخ، وهو يعرض بين من أكد النسخ ومن أثبته، ويعرض بين القائلين بالنسخ من جهة اختلافهم في الأخبار .

8 - الخلاف العارض من قِبَل الإباحة في أشياء أوسع الله بها على عباده [1] .

ويعقب رازق قائلاً : "وجدت في العصر الذي نحن بصدده (الأموي) كل هذه الخلافات أو أكثرها تبعاً لاستقرار الملك وإتساعه، وتشعب حاجاته التشريعية، وخروج العرب من طور البداوة والأمية واتصالهم بأم أعجمية لها حظ من العلم والمدنية. وكانت هذه الخلافات من بواعث النهضة الأولى لانشاء العلوم العربية، وتدوين الحديث والتفسير على أنها أدوات لاستنباط الأحكام الشرعية من دلالتها؛ وللإجتهاد بالرأي الذي هو أصل من أصول التشريع" [2] .

والآن وقد انتهينا من بيان موقف العقل الإسلامي العربي من مسألة "التشريع العلمي" ودوره في تناول النص التشريعي، وإجتهاد لمجابهة الأحداث الجديدة، وتشعبه إلى مدارس

---

(1) كذلك، ص 180 - 190 .

(2) كذلك، ص 150 .

لها أصولها وطرقها، يعتقد أننا قدمنا صورة مجملة تبرز أن العقل العربي كان له دوره في الفترة المزدهرة الأولى حتى القرن السادس الهجري وإنه لم يقف عند النص، بل أدخل الرأي والإجتهاد في فرع ديني يعتبر أبعد فروع الدين عن أعمال العقل وإختلاف الرأي. والآن نتعامل مع الجانب العقائدي الكلامي والفلسفي .

ب - فعالية العقل العربي في ميادين علم الكلام والفلسفة والعلوم الأرضية :

من الأخطاء الشائعة التي استقرت بكثرة ترددها أن علم الكلام "اعتقادات" ودوكما خالصة، وأن نصيب العقل فيه ضئيل إن لم يكن معدوماً .

لقد سبق أن أوضحت أن هناك خلطاً للأوراق بين ما هو دائرة كبرى ودائرة صغرى، ودوائر أخرى ما بينهما فمثلاً الدائرة الكبرى لفكرنا الفلسفي بما في ذلك علم الكلام أنه يقع ضمن فترة ميتافيزيقية، تساعد فيها العلوم وأطروحاتها، ومستوى الفكر العالمي، ونوع التشكيلات الاجتماعية الكبرى وهي بالنسبة للعالم الإسلامي آنذاك مرحلة عبودية مع شبه اقطاع، مع انتاج يدوي، أقوال تساعد فيها هذه الأمور على طغيان الفكر المثالي أو اللاهوتي بمستويات بين لاهوتيين وفلاسفة مثاليين وهكذا، وقلنا أن الأنضواء تحت هذه الدوائر لا يعني "اللاعقلانية" وانعدام الفعل العقلي، وإلا حكمنا على الفكر اليوناني وما بعده، إلا أقله، بأنه لا عقلاني خالص. نعم إنها عقلانية مثالية، أو هو بالنسبة للفلاسفة المسلمين وحتى بالنسبة للمتكلمين مثالية موضوعية، وليس مثالية ذاتية، طالما أن كل الفرقاء سواء اتباع الاتجاهات اليونانية، لأفلاطون أو افلوطين أو أرسطو أو غير ذلك، وكذلك المتكلمون لا ينكرون وجود موضوعية الموجودات من أرض وسماء خارج الذات المدركة أو الواعية أو عقل الانسان .

فالذي يريد إبطال "عقلانية" هذه الفلسفات، بما فيها اللاهوتين المسيحي والإسلامي، من أباء الكنيسة، إلى فلاسفة الإسلام، وعلماء الكلام الإسلاميين والمسيحيين، كأنه يشترط التوجه المادي الخاص، حتى يكون التفكير عقلياً .

ونفس الشيء نقوله إذا أخذنا دائرة أضيق، علم الكلام الإسلامي، واضح أن علم الكلام هو دفاع عقلاني عن مسلمات دينية. هذا مقبول بحسب التعريف، ابتداء من الفارابي ووصولاً إلى ابن خلدون، أين يختفي العقل في هذه الدائرة وأين يظهر ؟ ما من

شك أن المتكلم لا يطرح على بساط البحث والتساؤل الجاد، لا التكتيكي أو الافتراضي، وجود الله، أعني إمكانية أن الله غير موجود، وإنه ليس واحداً وأن النبوة مستحيلة، وأن بعث الأجساد أو وجود حياة بعد الموت مستحيلة، وأن الكون مجموعة قوى مادية بلا مدّبر، أقول هو لا يطرح مثل هذا، بل يأخذها كأمرٍ مسّلم، فإن وجد عند آخرين ما يهدمها راح يستنجد بكل الوسائل، وأهمها العقل والحجة لتفنيد خصمه، فهاهنا وجدنا ميداناً للعقل، ولا يمكن أن يستهان به، إن النظر فيما قدّم المتكلمون من حجج عقلية بالغة التعقيد كثيرة المقدمات، موصولة الحلقات يدّل على جهد عقلي ومنطقي كبير؛ والموقف هنا ثنائي، فالمتكلم عليه أولاً أن يفند حجج الخصم، وهذه الحجج ليست بسيطة لأنها من إنتاج الفكر الفلسفي الخالص في أغلب الأحيان. لقد أوضحنا في كتابنا "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"[1] وفي كتابنا "مشكلة الخلق"[2] في الفكر الإسلامي" على وجه الخصوص، وفي كتابنا "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي"[3] أن الغزالي في "تهافته" يردّ على حجج الفلاسفة، بروقلس وارسطو والشراح، وهي حجج طويلة ومصممة تصميماً قوياً، من خلال ردّه على الفارابي وابن سينا؛ ونفس الوقت يستعين في رده على تجميع وتنظيم مجموعة من الردود التي قدمها العقل المسيحي من اوغسطين عبوراً بيحيى النحوي، ومن خلال المتكلمين قبل الغزالي، خصوصاً رجالات المعتزلة الكبار مثل النظام، وكذلك حجج وتفنيدات الأشاعرة ابتداء بالأشعري .

إنه لأمر يؤسف له أن يقال بعد هذا أن تناول المتكلمين لقضية "الوجود" والمشكلة الانطلوجية عموماً أنها مجرد تكرار للنص الديني القرآني مثلاً أو الإنجيلي أو لسفر التكوين اليهودي، وأكثر من مؤسف أن يقال الفكر الكلامي ليس فيه عقل ولا استناد إلى دليل وحجة، طالما أنه يتبقى أسير مسلماته الأولى وهي مسلمات دينية .

ومن مثل ذلك خطأ وخطورة أن ينظر إلى الفكر الكلامي وكأنه لوحة واحدة مكررة لا تنوع فيه ولا مذاهب، ولا مواقف مختلفة حول بنية المادة، والموقف من السببية، والموقف من قمة العقل والموقف من النّص، طالما أنه مجرد مسيرة ضمن دائرة مقفلة وهي المرجعية النصية أو النص الديني. إن ما حصل هو على عكس ذلك؛ فالذي قدمه الأشاعرة، وهذا وذاك يتعارض بنسب مع ما قدمته مذاهب كلامية، أخرى منذ تأسيس النظر العقلي الديني وإلى

(1) حسام الآلوسي : حوار بين الفلاسفة والمتعلمين، بغداد 1967، القسم الثاني والثالث .

(2) حسام الآلوسي : مشكلة الخلق (بالانجليزية) القسم الثاني، الفصل الثاني والرابع .

(3) حسام الآلوسي : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت 1980، وبغداد 1992، الفصل الخاص بنظرية الفيض .

زمن ابن تيمية. ومما يؤسف له أن هذه النظرة الشكلية الخارجية تسود الآن، وهي في الأصل منظور استشراقي عند بدايات الاستشراق، لكنها اليوم تعاد على لسان "مستشرقين عرب" إن صحت هذه التسمية، وأخص أطروحات محمد عابد الجابري، الذي يخطط في كل كتبه، ابتداء من نحن والتراث" و "الخطاب العربي" وصولاً إلى "تكوين العقل العربي"، وأخيراً بنية العقل العربي، الإعدام "العقل العربي" ووضعه في قفص المرجعية الكلية والاتباعية السلفية ليس لمسلمات النصّ الديني الأول بالدرجة الأولى، بل لآليات العقل العربي في كل زمان ومكان وهي آلية تعود إلى اللغة، وطبيعة فكر العربي، وهي طبيعة تعود إلى الصحراء، وترسم في أهم صفاتها : بالتفريق بين اللفظ والمعنى، والنظرة الذرية المفرقة، لا الموحّدة؛ والاعتماد على فكرة التجويز أو الجواز، لا الوجوب والحتمية. وبالتالي فهي "ذرية" في رؤيتها للعالم للأشياء وهي تنكر السببية والاقتران والقانون في الأشياء، وتعيد كل فعل إلى الله، أما ما يظهر من فلسفات "مخالفة" لهذا الخط، أي خط "البيان" ويسميها أي المخالفة "العرفان" فهي اتجاهات خارجية لا تنتمي إلى "خط البيان" وهي طارئة وافدة هدامة، وحتى حينما يظهر خط يسميه "البرهان" فسرعان ما ينطوي في خدمته البيان أو العرفان .

سوف تتاح لنا فرصة لاحقة في هذا البحث للرد العام على كل هذا أو ذاك. لكن يكفي هنا أن نقول فيما يخص ما ذكرناه عن تصور البعض لوجود لوحة واحدة يقدمها "الفكر الكلامي" أن الجابري هو ابرز من يعبّر عن هذا التصور الخاطىء. إنه يأخذ "المدرسة الأشعرية" التي تنفي السببية الطبيعية، وتقول بالاقتران "والعادة" وتأخذ "بالذرية"، وتقول "بالخلق المتجدّد" وتباعد بين اللفظ والمعنى (نظرية الأشاعرة حول القرآن وتفريقهم بين كلام نفسي لله أزلي، كلام حرفي منطوق مخلوق) أقول أخذ بهذه المدرسة باعتبارها ممثلة لفكر أو عقل "البيان" ولا يستثنى المعتزلة، وهذه هي الخطيئة الكبرى. فكل ما يقوله عند تسوية المعتزلة بالأشاعرة وقولهم بنفس هذه المنظورات هو خطأ لا يوافقه عليه أي دارس قديم أو حديث، وهو لا يستثنى مدارس كلامية تخالف الأشاعرة والمعتزلة، معاً ولها منظورها الواضح حول هذه المسائل كلها وحول موضوع الصفات الآلهية، ولكل من هذه المدارس نظرتها حول الصفات وتأويل الصفات الجسمية وصفات التشبيه .

فهذه دوائر أخرى أضيق يبدو فيها واضحاً أنها مع أنها تشمل كدائرة (كلام ودفاع عن الدين) كل هذه الفرق، إلا أن المواقف العقلية اتجاه المعطى الديني والنصّ، واتجاه "العقل" في روايته للأشياء والطبيعة والعلاقات، وقضايا القيم والاخلاق، ليست واحدة، ولا متماثلة، ووضوح الاجتهاد العقلي والبناء الذاتي "البشري" فيها واضح للعيان .

هنا أجد لزاماً على أن أقف طويلاً أمام مشكلة التأويل أو فهم النص ودلالته، ويدخل في ذلك، معنى قياس الغائب على الشاهد، أو معنى القياس عموماً وفرقه عن القياس الفقهي مع أن البعض ومنهم الجابري لا يفرقون بين هذه الأمور؛ ضمن ترداد كليشهية مكررة قشرية .

وأنا للإختصار أضع التأسيسات التالية في موقف المتكلّم من النص ومن القياس :

1 - إذا تجاوزنا المسائل الكبرى المتفق عليها عند جميع المتكلمين وهي وجود الله، وعنايته، ووحدانيته، وصلته بالعالم وإيجاده له في الزمن، وليس إيجاداً أزلياً، وإيجاده له من عدم وليس من مادة، وإن القدم أخصّ صفة لله؛ وأن الرسل والنبوة مقبولة، وأن بعد هذا العالم عالماً آخر، وأشياء أخرى قريبة من هذه، أقول إذا تجاوزنا هذه المساحة المشتركة والتي يقود النصّ الديني فيها المتكلم بشكل أساسي، نجد فيما عدا هذا النص لا يقود، بل هو مقاد؛ إن وجهة النظر التي يتبناها المتكلم من خلال مدرسة أو رؤياه العقلية وقناعاته العقلية هي التي تجعله أولاً يختار نصاً بعينه فيعتبره واضح الدلالة على ظاهره (أي من الآيات المحكوم ظاهرة الدلالة، ويترك نصاً، وهي التي تجعله ثانياً يختار التأويل المناسب للنص المخالف. وهذا ما يفعله "المجسمّ" و"المشبّه" والمنزه، و"المتصوف" ففي كل المسائل المتعلقة بكيفية وجود الله، فوق العرش، أو في السماء، أو في الأرض، أو كنوز، أو في كل مكان، ولكل معنى من هذه آيات صريحة تدلّ عليه، وكذلك في مسألة الصفات، أي كيفية الصفة يوجد تجسيم وتشبيه وتنزيه عن المشابهة بأي شيء، وكل ذلك معروف من السمع والنظر والفرح والمكر والغضب واليد كصفات لله في مقابل آيات من ذلك. فما الذي يجعل "المتكلّم" مجسماً أو منزهاً ؟ وما الذي يجعل هذا المتكلم ينكر على الله السمع والرؤية، سواء أن يسمعنا أو يرانا أو أن نسمعه ونراه، وأمثال ذلك، بينما لا ينكر "متكلم" آخر هذه الصفات مع فهم خاص أي دون أن تكون هذه الاعضاء والصفات كما عند الانسان ؟ مهما حاول الانسان تقديم جواب، فإنه سوف يرى أن "النصّ" ليس هو الذي يقود إلى هذه طالما أن النصوص مطروحة وكلها قرآنية، ولها نفس القوة. وإذاً فالذي يقود هو قناعة "المتكلم" ووجهة نظره التي كونها، ومن ثم العودة إلى آيات تساند رؤياه، وتأويل أخرى تأويلاً يبعدها عن معناها الظاهر الذي يصطدم برؤياه. والمعتزلي، مثلاً القاضي عبد الجبار صريح في هذا، فهو في هذه المسائل يصرح أن العقل يدبره ويرى[1]، بعد

(1) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، القاهرة 1965، ص 475 .

ذلك النصّ وهذا هو منهج المعتزلة الأساسي؛ والحقيقة أن موقف الأشاعرة أيضاً، وإن كانوا ربما لا يقرّون بهذا بهذه الصراحة. لقد وجدنا أن رودنسون عندما يطرح الموقف القرآني من الجبر وحرية الإرادة، يعترف بأن دواعي أخرى، غير النص القرآني هي التي تدفع "الجبري" أو "القائل بحرية الإرادة" إلى تبني رؤياه .

ومهما تكن معاني "التأويل" من الناحية اللغوية، فإنه يختلف عن التفسير، التأويل نقل أو صرف للمعنى [1] الظاهر إلى معنى آخر، أو هو تعطيل للمعنى [2] الأصلي وإضفاء معنى جديد عليه مخالف له .

والمهم هنا ليس فعل النقل، بل لماذا يتّم النقل ؟ لماذا لا يؤخذ النص كما هو وعلى دلالته الظاهرة ؟ وجوابنا أن منظور المؤول هو الذي يحدد موقفه من النصوص قبولاً أو رفضاً، وتأويلاً أو قبولاً بلا تأويل .

2 - إن القياس عند المتكلمّ، ليس هو قياساً على نصّ (القياس الفقهي)، ولا هو قياساً لعدم حضور نص (ديني)، بل هو قياس عقلي صرف، إنه حتى لا يمكن أن يسمى قياساً، بل هو تفكير اتخاذ موقف مسبق، بناء على قناعة المتكلم في رؤياه لمسائل الكلام، وللمسألة المطروحة مثل أن الله لا يمكن أن يشبه أو أن يتصف بصفات الأجسام، أو إنه لا يمكن أن يحاسب الإنسان، وهو مسلوب الإرادة، وهكذا، وعندئذ يختار الآيات المناسبة ويؤول التي تخالفه. فالرأي هنا يوجد لا في غياب النص، بل مع حضوره، بل ومع حضوره بشكل متعدد، وربما متضارب ومخالف لمعنى الدلالة الظاهرة جداً .

3 - إن مبدأ قياس الغائب على الشاهد، لا يعني عند المتكلم نفس معناه عند "الفقيه" أو اللغوي أو النحوي، فهو قياساً لغائب البشري "على غائب بشري، بل هو قياس لغائب يتصل بالله، أو هو الله، على شاهد هو الإنسان" .

وأنا أقول أن كل ما حصل عند المتكلمين هو محاولة للخروج من قياس الغائب على الشاهد وليس محاولة للتوافق معه. فالمعتزلي والأشعري والصفاتي، وحتى الحشوي يشاهد نفسه، فيجدها على صفات مثل الجسمية والمكانية والزمانية، أي له مكان وزمان وجسم وأبعاد، وصفات معنوية وأخرى مجسّمة، فهو قادر ومريد، وعالم وحيّ والخ وهو متكلم

---

(1) خليل أحمد خليل : مستقبل الفلسفة العربية، بيروت 1981، ص 50 .

(2) محمد المصباحي : دلالات وإشكالات، منشورات عكاظ، 1988، ص 7 فما بعد .

وسامع وبصير، ويرى ويسمع وهكذا . وهذا المتكلم أو اللاهوتي أو المؤمن العادي، يقول بوجود الله، وإنه موجود، حسناً، إنه لا طريق له للكلام عن الله كموجود إلا من خلال علاقات الوجود أو محمولات الوجود وهي المقولات، والصفات والنعوت؛ ويعبّر عنها بلغة هي لغة الإنسان لغة حسية، ومشخصة أو قل ذات دلالة فردية وجزئية وهكذا. وإذن فإن أنسنة الله طريق من الصعب عليه أن يجتازه فهو من جهة يريد أن يخبر أنصاره وخصومه عن وجود الله ولكنه في نفس الوقت يحس أن طريقة إخباره عن الله، تحمل صفاته هو ولغته هو. وهكذا يبدأ طريق "التنزيه" أي ليس قياس الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان) بل محاولة رفع هذه الصفات الإنسانية عن الله ولكن هذا يختلف وبدرجات؛ فالحشوي يرى أمامه نصوصاً دينية واضحة تخبر أن لله صفات من جسم ويد ومكان وزمان، وانفعال الخ وإنه يرى ويُرى وهكذا، وقياس الغائب على الشاهد تقتضي منه قبوله، لكنه ماذا يفعل، إن مجسّم مثل هشام بن الحكم لم يقل أن الله جسم مثل الأجسام بل إنه جسم لا كالاجسام قياساً على قول الفرقاء الأخرى أن الله عالم وليس كعلمنا أو كعلم العلماء .

ويجّوز المعتزلي لنفسه، وفقاً لمبدأ التنزيه المطلق، أي رفع كل الصفات البشرية عن الله، أن ينفي عن الله صفات معينة كالحسية والمكانية والزمانية واليد والرؤية والكلام الخ، وعليه أن يؤول هذه الآيات بشكل جذري، فيعطيها معنى مخالفاً تماماً، مثل أن الاستواء هي القدرة والملك .

فالمحاولات، هنا ليس قياس غائب على شاهد، بل هي مساع متفاوتة في نسقها وشموليتها للخلاص من "أنسنة" لله ومن قياسه على مثل قياس ما لنا من وجود وصفات وأحوال. إبن رشد لم يكن مخطئاً عندما قال أن ما يصل إليه المتكلمون من كلامهم عن الله وصفاته هو "إنسان أزلي" أي تصور الله كإنسان، كل فرقه عن الإنسان العادي، إن الأخير زماني، والله إنسان قديم ولا موجد له [1] .

وتعليقي على ابن رشد، إن فلسفته وتصوره تساعده على مثل هذا النقد، أي أن الله عند ابن رشد بحسب كتبه الأصلية، لا الحجاجية، هو مثل آله ارسطو، هو محرك لا يتحرك وحسب، وهو عند ارسطو ليس معنياً بالعالم ولا هو موجود له، ولا هو مهتم بالعالم لأن الكامل لا يعتني بالناقص ولا يعلمه، وهو يعلم نفسه فقط، طبعاً ابن رشد على

---

(1) ابن رشد : تهافت التهافت، سليمان دنيا، ج2، ص 645، ونعمان جميل سليمان : نظرية المعرفة عند الأشاعرة ـ رسالة ماجستير 1994، (قسم الفلسفة بجامعة بغداد)، ص 36 .

الأقل في كتبه التوفيقية لا يقول بهذا، ولكن المتكلمين والمعتزلة على وجه الخصوص أمامهم آله يخلق العالم ويعتني به، ويهتم بالأصلح له، وبالتالي، فتصوره مع ذلك وكأنه قوة محصنة، أو كقوانين للكون على نمط الرواقيين، أو كمطلق على نمط ما نعرفه، عند هيجل هو أمر لا يتلاءم مع وظائف وحقيقة وجود الله تعالى .

ومع ذلك فإن المتكلمين وخصوصاً المنزهين لله، وكأعلى ما يصل الله التنزيه عند المعتزلة يحاولون تعطيل "الأنسنة" ما أمكن وتعطيل قياس الغائب على الشاهد، حيث أخل بالتنزيه، ومن جهة أخرى فإن هذا القياس يمكن أن يقبل إذا كان يفيض على الله صفة حسنة أو يؤدي إلى اثبات وجوده. فقياس الغائب على الشاهد هو عملية عقلية معقدة، ذات طريق سلبي وآخر إيجابي، وهي في كل الأحوال ليست بفعل النصوص، بل بفعل عقلنة النصوص .

النصّ التأويل والفلاسفة :

فإذا جئنا إلى من يسمون بفلاسفة الإسلام نجد أنه ليس هناك مشكلة نصّ في التأسيس، أعني في ظهور فلسفة معينة محددة لهذا الفيلسوف أو ذاك. بينما النص أو الدين هو بداية للتأسيس عند المتكلم، كما حددنا أعني في الدائرة الكبرى، أو المسلمات الدينية الكبرى، وليس في التفاصيل، حيث هنا النص لا يكون مؤسساً؛ بل تابعاً. وهذا ما أوضحناه اعلاه. نعود إلى الفلاسفة. ليس الهدف الأساسي للفيلسوف العربي أو الإسلامي سم ما شئت التطابق مع النصّ الديني، كما ليس من هدفه الأصلي الابتعاد أو عدم التطابق مع النصّ إنه يفكر ويرى رؤيا من خلال عقله ومعارفه ومصادره المعرفية، بما فيها خبرته الشخصية وينشيء بذلك فلسفة قد تكون فيها اصداء لفلسفة ولفيلسوف بعينه بنسبة ما، وقد تكون تبنياً ديناميكياً [1] وليس آلياً أو لصقوياً لعدة رؤى ومن عدة فلسفات فما فيها المنظور الديني أو الرؤيا اللاهوتية لمذهب فكري كلامي، ويدخل في ذلك الموقف النقدي السلبي أي الرافض للرؤى وليس فقط المتبنى لها وهكذا. فليس هنا مرجعية للنصّ ولا قياس غائب على شاهد، ولا قياس بالمعنى الفقهي أو اللغوي أو النحوي، إن هذه المنهجية هي التي أملت على بعض مؤرخينا إخراج فلاسفة الإسلام واعتبارهم شعبة من اليونان والروم .

---

(1) حسام الآلوسي : تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دورية آفاق عربية رقم (2) (الفلسفة والثقافة) مارس 1985، ص 81 فما بعد .

إن فلاسفتنا لا أستثني أحداً، يتكلمون عن أنواع الخطاب، وكلهم يتكلم عن المضنون به على غير أهله. بما فيهم الغزالي، وابن رشد، والأخوان، وابن سينا، والفارابي، وابن باجة، وعدّد ما شئت من الصوفية، اشراقيين وغير اشراقيين. ولكي يواكبنا القارىء أو السامع ولا يذهب عقله بعيداً عما نريد، نبين أن المقصود بأنواع الخطاب، أن فلاسفتنا يرون لكل مقام مقالاً بمعنى أن الناس ليسوا سواسية في الإفهام، وهم لذلك يقسمون المخاطبين ونوع الخطاب، إلى عامة وخطاب خطابي، وأوساط، والخطاب معهم هنا استدلالي جدلي، ثم خاصة والخطاب معهم هنا برهاني، وربما أضاف البعض نوعاً ثالثاً وهو مرتبة الواصلين، وربما أضاف مستوى آخراً لا يقوله الإنسان إلاّ لنفسه.

في قناعتي أن لهذه التعددية في الخطاب أسباباً، بعضها يتصل بمستوى الإفهام واختلافها لكن ما وراء ذلك هو أن العقل الفلسفي، الذي يشعر بأنه أقنوم ذاته، أراد بذلك أن يحتفظ لنفسه بدائرة يبحث فيها مستقبلاً وحسب قناعاته بلا مواربة أو خوف من رأي عام أو سلطة من السلطويات بما فيها سلطة النصّ [1].

وهنا فقط يمكن أن نتعرف على الموقف الحقيقي للعقل الفلسفي. كيف نتعرف على ابن رشد؟ هل من كتبه التوفيقية أم من كتبه وشروحه الخاصة. الجواب هو الأخير [2] وعندئذ لن نجد شيئاً إسمه "نصّ" ديني أمامه يراعيه ويداعبه، بل هو فيلسوف عقلي مستقّل يتعامل مع فكر وتأريخ لفكر فلسفي معاصر له وسابق عليه، بما في ذلك موقفه من مذاهب عصره كلامية أو فلسفية كيف نتعرّف على الغزالي؟ كتبه وخطاباته تعبّر عن نقائض بحسب الظاهر، وهذا ما لاحظه القدامى، مثل ابن طفيل وابن رشد وسواهم [3]، لكن إذا وضعتها ضمن سياقاتها، أي ما أراد هو منها، تصل إلى أن الغزالي فيلسوف إشراقي كامل، يتبنى نظرية الفيض، وكل ما يترتب عليها مما تجده عند ابن سينا بالضبط، وإن ما قاله الغزالي في "تهافت الفلاسفة" وتكفيره فيه للفلاسفة (وهم الفارابي وابن سينا) هو بمستوى الخطاب الكلامي الأشعري. وهو يحذرنا أن هذا لا يعبر عن رأيه الخاص، ويذكر في كتبه أو قل ببعض كتبه تصنيف كتبه، أي ما يعبّر عن رأيه الخاص وما يعبر عن المتكلمين، وما يعبّر عن العامة. وقد قمت بدراسة سبقني إلى بعض ملامحها سليمان دنيا في كتابه "حقيقة الغزالي" وكلانا مدين لنقدات القدامى للغزالي وإشارتهم إلى تعددية خطابه بأكثر من

(1) عن أنواع السلطويات، انظر هامش (4) أعلاه ومصادره.

(2) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية 1960.

(3) انظر بحثنا : الغزالي مشكلة وحلّ، ضمن كتابنا : دراسات ـ السابق ـ حيث فيه كل المصادر حول أقوال هؤلاء وآخرين، ص 237 فما بعد (طبعة بيروت الأولى).

الازدواجية، مثل أن الغزالي دخل بطون الفلاسفة ولم يخرج [1] .

وهنا نأتي إلى "باطنيته" بحسب إدعاء الدكتور عابد الجابري وآخرين الغزالي ليس باطنياً من العقل إلا إذا جمعت بين تصوفه وكتاب التهافت، أي هجوم من الأخير عقل الفلسفي السينائي لكنك إن فعلت هذا تخطىء المنهج، ذلك أن درجات الطالبين عند أو مستوى الارتفاع إلى الحقيقة عنده تبدأ من العوام (الخطابيين) مروراً بالمتكلمين (الجدليين)، ثم وصولاً إلى الفلاسفة (البرهانيين) ثم إلى الصوفية (الواصلين)، كلمة "الواصل" عنده لا تلغي "البرهاني" بل هي تكملة بمعنى أن الغزالي يريد أن يكمّل فلسفته العقلية البرهانية، ومعرفته غير المباشرة لله (المستندة إلى الأدلة والبراهين العقلية والوجودية) أي أن يكمل معرفته وهي بمستوى فلسفي برهاني بمعرفة ذوقية أو معرفة مباشرة، وهذا لا يتأتى إلا بالخلوة والرياضيات الصوفية. وهو يرى أنه وصل إلى ذلك وتمثل بعد صحوته بالبيت :

وكان ما كان مما لستُ أذكره — فظن خيراً ولا تسأل عن الخير [2]

وهذا الطريق العقلي - الذوتي هو ما سلكه بطل ابن طفيل حيّ بن يقظان، حيث بعد معرفته للعلوم والله بالعقل الفلسفي ومن خلال منهج علمي عقلي حسي راح يقوم بحركات ورياضيات صوفية لمعرفة الله مباشرة. ومصداق قولي هذا - كما أوضحت بعشرات الأدلة والنصوص - وهذا واحد منها، أن كتاب "إحياء علوم الدين الذي ألفه الغزالي في عزلته التي دامت عشر سنوات يتكلّم عن درجات طالبي معرفة الحق على أساس مقارنتهم بالثمرة، التي لها لب ولب اللب وقشر وقشر القشر، فيضع الحشوة والمجسمة في القشر، ويضع الفلاسفة في اللب، ويضع الصوفية الإشراقيين في لب اللب .

ومثل ذلك يفعل في "مشكاة الأنوار" لكن هذه المرة التدرج هو على أساس أن درجات المعرفة والإقتراب من الحقيقة تمثّل بالظلمات وظلمات معها نور وأنوار معه ظلمة وهكذا إلى الوصول إلى النور الخالص وهنا يتبين لنا أن "طريق العرفان" بحسب تصنيفات محمد عابد الجابري مثلاً، للخطاب العربي إلى "بياني" "وعرفاني" و"برهاني" أقول هنا تتبين لنا أن طريق العرفان عند الغزالي ومثله عند ابن سبعين وابن عربي والسهروردي الخ

---

(1) كذلك نفس البحث .

(2) الغزالي : المنقذ من الضلال، تصحيح أحمد علواني، ط2، القاهرة 1952، ص 44. وبحثنا : انظر إلى مشكلة وحل، ص 278 (طبعة بيروت) .

6

لا يتعارض أو يتقاطع مع العقل الفلسفي أو "البرهاني" بل هما متكاملان، وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا، وابن طفيل والأشخاص أعلاه، والغزالي بوضوح .

إن البعض، وأخص محمد عابد الجابري ومدرسته لا يرى في الغزالي وفي ابن سينا وفي المتصوفة وفي إخوان الصفا وفي كل من استعمل التأويل البعيد، والباطني إلا فرقاً [1] ضالة خارجة عن سياق الفكر العربي الأصيل [2] فكر البيان، (= فكر الأشاعرة فقط، والجابري خطأ وبدون دليل، بل باعتداء على النصوص الاعتزالية يدخل المعتزلة وكل المتكلمين متطابقين مع أطروحات الإشارة التي تمثل سمات هذا الفكر البياني) [3] فكر البيان هذا أو المنهج البياني، هو فكر ومنهج الصحراء وعذراً مرة أخرى عدنا لاحقاً إلى توضيح قول عابد هذا [4] .

وأقول هذه في الواقع سلفية منهجية أو منهجية سلفية، ومفارقة صارخة، فهو يريد أن يخرج بالعقل العربي عن دائرة اللاعقل "وعن دائرة "الاتباع" و"المرجعية" لكي يلحق بعقل العالم الحديث، لكنه يفضّل لهذا العقل سريراً هو مثل سرير أحد أبطال شكسبير، فإذا وجد أن النائم عليه أطول من السرير قطع رجليه، وإذا أردت الحق فإن في أعماق أصحاب مثل هذا المنهج توظيفاً لقناعات أصولية ومرجعية، فهم رسموا هذا السرير من خلال رؤية أصولية مرجعية، هي بحسبهم مزيج من فكر القرآن الكريم وفكر الصحراء أو رؤية الصحراء وأعراب الصحراء (يعتبر عابد الجابري أن الصحراء هي المسؤولة عن فكر ومنهج البيان، فكر العرب المفرّق المشتت الذريّ، الصدفوي الذي لا يؤمن بأسباب رئيسة والذي يقوم على اللاقانونية والجواز" [5] .

إن العقل العربي متنوع، وله مشاركات شتى، وهو إذا أخذنا ميدان الفكر الخالص (الكلام والفلسفة والتصوف) وكذلك المنهج الفلسفي والمنهج العلمي والمنهج التأريخي يرفض التعامل معه من منطلق السرير هذا. ليس من حق أحد أن يفرض ما هو فكر عربي،

---

(1) محمد عابد الجابري : نحن والتراث، بيروت ط10، 1980، المقدمة .

(2) محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1986، القسم الأول والقسم الثاني .

(3) كذلك، القسم الأول، الفصول الخامس والسادس، ص 175 فما بعد، وخصوصاً ص 239 من الخاتمة .

(4) كذلك، القسم الأول، ص 241 .

(5) كذلك، القسم الأول، الفصول الخامس والسادس، ص 175 فما بعد، وخصوصاً ص 239 من الخاتمة .

وما هو فكر ليس عربياً بالنسبة للفترة الكلاسيكية قيد الدرس، وشرح ذلك حتى لا نقع فيما ليس هو مرادفاً إنه مثلاً ليس من حق أحد أن يفرض أن فكر "الأشاعرة" هو الوحيد الذي يعبر عن آليات ومنهج وتمظهرات العقل العربي، أو أن فكر "الحنابلة" هو الوحيد الذي يعبر عن هذا العقل، أو أن فكر "الفلاسفة" هو الوحيد العقلاني، وهكذا مع الصوفية، ومع أهل التأويل بكل درجاته، اللهم إلاّ إذا كان المقياس هو : مطابقة هذا العقل أو ذاك التصوّر مسبق مثل مطابقته مع تصور مذهب ديني معين، أو مذهب فلسفي معين وهذا خطأ لأنه "توحيد" لما هو ليس موحداً، وشطب لما لا يتطابق .

وأعود فأقول وهذا شرح آخر، ليس لأحد حق أن يعتبر قول الفلاسفة مثل ابن سينا نقدم العالم زمانياً وحدوثه بالذات أي أن الله أوجده مع وجوده، هو ألصق بالفكر والعقل العربي من قول المتكلم الأشعري أو المعتزلي بأن الله أوجد العالم في زمان ابتدأ ومن عدم خالص. بالعكس. وهكذا بالنسبة لكل الحلول والمذاهب والإجتهادات التي قدمت وفي كل الميادين. نعم من حق أي إنسان أن يعتبر فكر ابن رشد مثلاً أكثر معقولية، أو بالعكس، وإن فكر المعتزلي أو الحنبلي أكثر معقولية، أو أكثر قرباً من حقيقة المعطى القرآني أو الإسلامي أو النصّ الديني، كما يتصور هو، ولكن ليس من حق أحد أن يفرض أن كل مَن خالف هذا ليس عقلاً عربياً، أو إنه عقل مستلب أو مستقبل، أو طارىء، ينبغي شجبه وشطبه، كما يفعل الكثيرون من مخططي المناهج الشمولية لفهم عقلنا العربي أو الإسلامي من ذوي المناهج الاستمولوجية، أو الديكالكتيكية، أو الأصولية المرجعية وهكذا .

ومما يدهشني أنني لم أسمع أن مثل هذا حدث في أمم الأرض قاصيها أو دانيها، فلم نسمع عند مؤرخي العطاء اليوناني، لنقل الفلسفي، من قال أن هذا فكر يوناني، وذاك هجين علينا أن نلعنه، ولم نسمع عند مؤرخي الفكر الأوروبي من أدعى مقياساً قاس به مفكري الغرب على أساس "عقلية غربية" أو "عقلية إنجليزية"، أو على أساس لغوي، نعم نجد مَن يقول بسمات مؤقتة زمانية مكانية، مرحلية لفكر انجليزي أو فرنسي أو ألماني، لكن أحداً لا يخرج أحداً إذا تنوع وهو متنوع، أعني هذا الفكر ضمن مرحلته هذه، وعلى أي مقياس مفترض، فلماذا تحوّل عطاءنا في ميدان الفلسفة والتنظير اليوم إلى هذا المسلك الناقد لمسيرة فكرنا، لا على أساس مناقشة ما قدم، بل على أساس هذا الاسكتشات أو الخطط الشاملة المانعة الماحقة وبدلاً من أن نقدم فلسفة وفكراً، أمعنا في تأطير "عقلنا" القديم، وأمعنا في وضعه في قوالب، حددناه له، وأنت إذا قرأت كتب هؤلاء المؤطرين،

وهي عادة لا تقع بأقل من عدة أجزاء، لا تخرج منها بمعرفة شعاب هذا الفكر وجزيئاته، ولا تستطيع أن تفهم فلسفة واحد من المذكورين كاملة شاملة، بل تسمع أحكاماً تتلو أحكاماً، وتعميمات عريضة إذا امتحنتها تأكد لك أنها لا تنطبق على أحد مخصوص، وربما على مدرسة لعينها دون سواها (مثلاً عقل البيان عند عابد ينطبق على الأشاعرة فقط، لأنه هو فعلاً يشتقه من فلسفتهم ورؤياهم ثم يعممه كرؤيا لكل المتكلمين والنحويين والفقهاء اللغويين وسمّ من شئت، عدا الفلاسفة والصوفية) .

لقد آن لنا أن ننصف العقل العربي الكلاسيكي، العقل العربي القديم فترة ازدهاره على أقل تقدير. إن المتمذهبين ومناهجهم تحطّم هذا العقل ككل، لكي تبقى على جزء منه. وهكذا نجد أن كل فريق يتمسك بساحته ومعشوقه على حساب الآخر. فمثلاً الذي لا يريد الخروج عن "النص" وهو في الواقع صعب عليه أن يغفل ذلك - يستنكر الإجتهادات والمذاهب اللاحقة على النصّ الأصلي (القرآن والحديث) ويعتبر الفلسفة وحتى علم الكلام عقلاً خارقاً متمرداً، هجيناً، ينبغي أن يؤد، أليس هذا ما قصدت إليه الحملة على الفلسفة والمنطق، وحتى على المعتزلة والأشاعرة ؟ والذي يعتقد بعقلنة النصّ (فمن الإطار الكلامي المنطلق من مسلمات الدين نفسه الكبرى) يدعو إلى الاجتهاد، فيكتب الأشعري رسالة في الدفاع عن مشروعية استعمال المتكلمين للتأويل والإجتهاد العقلي، وما زال الفقهاء يفعلون ذلك. بل إن الجرأة تصل بالمعتزلة ومعظم الأشاعرة إلى عدم اعتبار إيمان المقلّد. والمتكلم الذي يعتقد برؤيا معينة يكفّر الفيلسوف في نفس المسألة، مع أنهما مثلاً في الإقرار بوجود موجد للكون متفقان، والأدهى أنه يكفّر رفاقه في نفس دائرة علم الكلام، بل وفي نفس دائرة مذهبه هو، وهكذا مع موقف الباطني من الظاهري وبالعكس .

إن الذي يخسر في كل هذا هو العقل العربي، فهو ما بين شاطب ومشطوب، يقطّع بعضه بعضاً، فلا يبقى منه شيء لم يهدم أو يرفض .

أقول بقناعة، وبدون شرط ولا قيد : إن العقل العربي هو مجموع كل هذه النشاطات والمذاهب والتلونات وفي كل الميادين، ميدان العقيدة، واللاهوت والفلسفة والتصوف، والفقه والنحو واللغة، والعلوم الموضوعية، وهو منتج كل العلوم الهائلة كماً ونوعاً بحيث وصلت إلى أكثر من ثلاثمائة علم واسع داخله فروع، عندما يتصفح الكتب المتأخرة مثل مفتاح السعادة، وكشف اصطلاحات الفنون كما أنه هو منتج أشكال مناهج البحث؛ في الفلسفة : منهج أو طريق الطبيعيين وطريق. الآلهيين وفي أصول الفقه، (القياس والسبر

والتقسيم) وغيرها، ومثلها في علم الكلام، وأيضاً المناهج المتعددة وأهمها المنطق التجريبي عند "العلماء العرب" وسنعود إلى شرح هذه المناهج لاحقاً .

ثالثاً - صور عقلانية للعقل العربي فترة ازدهاره في المشرق والمغرب :

وفي الواقع هذا هو عنوان بحثي المقدّم لهذه الندوة، لكن الكلام عن هذه الصور يبدو جدياً، وغير مبرر بدون ما سبق تقديمه، عن مفهوم العقل العربي، وتعدديته، وموقفه من النص، ودرجاته، وأنواع الخطاب، ومشكلة النصّ والتأويل، وحكم الظروف في ظهور هذا العقل العربي، وتعدديته، وكذلك من دون الكلام عن المناهج التي تناولته، ومقدار سلامتها في الإضرار به أو الصواب في رصده وفهمه .

إن ما قدمنا هو نفسه صورة كلية شاملة عن هذا العقل العربي ناطقة بأنه لم يكن عقلاً "أحادياً" مكرراً لصورة واحدة أو لمنطق وآلية واحدة، بل كان خصباً دافقاً بالعطاء، والاقتدار على امتصاص الثقافات والتكّيف مع تطورات المجتمع بل المجتمعات الإسلامية ولم يكن برغم كل الفترات التي احتدم فيها الصراع المذهبي، أو الفكري، سهل الانقياد، مستسلماً للسلطويات، بل راح يلتمس الطريق بذكاء لتفاديها، ليستمر في عطائه ضمن مجاله الخاص، سواء باستعماله التأويل، أو بإعتماده على تعددّية الخطاب؛ وكان نتيجة كل ذلك سيلاً من العلوم الجديدة، وإعادة تجديد علوم بشرية قديمة، وعدداً من المناهج الخاصة بكل علم، أو العامة. ومن خلال هذا كله انتج العقل أشكالاً من الحلول العملية لمشاكل تشريعية وإدارية وما يتعلق باللغة، والاتصال، والحاجات العملية. والصفحات التالية، بعض إنجازات هذا العقل في فترته المزدهرة، لا يسعنا المقام لتفصيلها، إنما سنشير إليها إشارة فقط بالقدر الكافي لفهمها .

6

1 - العقل في القرآن :

ليس المقصود هنا بيان مدى مساعدة النص القرآني بكل ما يحمل من قداسة وعصمة ومصدر إلهي فوق بشري على التعقّل الفردي أو المستقل، فقد سبق أن أوضحنا هذه المسألة في خطوطها العريضة عندما تكلمنا عن الموقف من النصّ، سواء في الفقه، أو لعلم الكلام، أو العلوم الصرفة، أو الفلسفة، أو التصوف فمن الواضح أن هؤلاء جميعاً لو

كانوا ينظرون إلى النصّ القرآني، كنّص بشري عادي، فربما لم يرفوا كل هذا الجهد تفسيراً أو تأويلاً أو حتى تحايلاً عند البعض لتبنيه أو تفاديه وواضح أيضاً أن النص الديني المنزل يملك من القوة والسلطة ما يمكن أن يصبح معه عامل تحفيز وتفكير؛ أو عامل تعطيل وتكميم وذلك بحسب نوع التعامل معه، ونوع المتكلمين بإسمه، وهذا ما حصل فعلاً فنفس القرآن الكريم ونفس نصوصه، تعايش معه فكر وعقل وعلم وازدهار حياة تارة، وأصبحت على لسان آخرين حاجزاً ضد الاجتهادات والتجديد، وإذن فليس هذا هو ما نريد بالعنوان أعلاه، إنما أردنا النظر إلى القرآن من الداخل لنتعرف على مدى استناده في دعواه، إنه وحيّ وإنه من الله على الحجة والعقل، أم على "الكف" وادعاء "إنه سرّ" على المرء التصديق به فحسب، ونحن هنا أيضاً نريد أن نناقش إدعاءاً مفاده أن مجرد وجود نص فوق بشري يملك سلطة قاهرة هو تحديد لمسارات العقل وحصوله في دائرة ذلك الوحي نفسه، وذلك أننا لا نجد في هذا المجال فرصة هنا للخوض في هذا المشكل الشائك، البالغ الخطورة (١) .

لقد أوضح رودنسون، أحسن من أي شخص آخر - حسب علمي - عقلانية القرآن في إطاره الخاص نفسه أعني حتى في حقله الخاص وهو الوحيّ وقارن موقف القرآن بالنسبة لليهودية والمسيحية، أعني الكتب المقدسة التوراة والإنجيل وانتهى إلى قناعة مقنعة لنا أيضاً هو أن القرآن الكريم يستعمل العقل والدليل العقلي والخطاب العقلي، خطاب الاقناع بأدلة على مدعياته، مثل إنه وحيّ، وعلى تعاليمه مثل البعث الجسدي ووحدانية الله ووجوده وعنايته، ولا يعتمد على "الغاء العقل" والدليل والفهم كما تفعل الاناجيل والعهد القديم حيث تعتبر المدعى الديني والمعجزة وأن الرسالة من الله بمقدار عصيانها عن الفهم والتعقل، أي كأسرار فوق العقل، ولندع رودنسون يتحدث دون أن نحرّف جوهر أقواله، وهو على كل حال مستشرق، يتعامل مع القرآن باعتباره كلام الله من خلال نبيه، فيتكلم تارة عن تعاليم القرآن وعقل القرآن وتارة عن تعاليم محمد وعقل النبي، يقول "القرآن كتاب مقدس تمثل فيه العقلانية مكاناً جد كبير. فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين، بل إن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحي نفسه، هو الظاهرة الأقل إتساماً بالعقلانية في أي دين، الوحي

---

(1) انظر موقف فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، عمان 1985، ص 43 - 45 ومواضع أخرى. وبحثنا : إشكالية العقلانية في الفكر العربي، اعمال الندوة في المجمع العراقي حول "إشكالية العقل العربي الحديث"، حول التفاصيل (الشهر الثاني 1994) .

الذي انزل الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد، يعتبر القرآن هو نفسه أداة للبرهان، فالرسل تكرروا ومعهم البينات، وأما ضمان صحة هذه البينات فهو التوافق الداخلي الجوهري بين مضمون هذه الرسالات وإن ما نزل على النبي محمد موثق من قبل التأريخ بالنسبة للقرآن، وإلا فليأتوا بمثله، ثم يستعمل القرآن ما يقرب من برهان باسكال. (والصحيح أنه برهان يعود إلى أبي العلاء المعري) [1] . فهذا رجل من آل فرعون يكتم إيمانه يدافع عن موسى هكذا "اتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه وزره وإن يك صادقاً يصيبكم بعض الذي يعدكم ؟" [2] .

والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الآلهية، في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان الخ وفي كل ذلك آيات لأولي الألباب [3] . ويرد الفعل "عقل" بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض، حاكم، فهم البرهان العقلي، حوالي خمسين مرة، ويتكرر ثلاث عشرة من هذا السؤال الاستنكاري، وكأنه لازمة : "أفلا تعقلون ؟" . "ولذلك كان الأب "هنري لامنس" على حق في قوله أن محمداً "ليس بعيداً عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري" ولذلك يقدّم لهم الأدلة، فإن لم تنفع يستعمل معهم الإكراه .

ومن الحجج على معقولية الرسالة تذكير المعارضين، بأن خيرهم هو في إدراك أن مصلحتهم هي في إتباع ما أمر الله والالتحام بالجماعة التي يعنيها رسوله بأمر منه وهنا يستخدم القرآن ألفاظاً تقوم على الربح والخسارة والحساب الدقيق في الآخرة بميزان دقيق، ويستند رودنسون على دراسة شارل توراي بناء على ملاحظة قدمها ادغست موللر، فيحصي ويتكلم أي ثوراي، عن مصطلحات اللاهوت التجارية في القرآن، ويذكّر القرآن بأن البعض يبقى سادراً في الغواية، وتأتيه البينة فيعود مقتنعاً قناعة عقلية. أما البينة، مثل أن تحيق به مصائب أو يتعرض للغرق وهكذا .

ويلاحظ رودنسون "لن نجدّ في كل القرآن أي حديث عن إيمان يأتي عفواً؛ بإشراق

---

(1) الصحيح أنه رهان المعري قبل باسكال :

قال المنجم والطبيب كلاهما	لا تحشر الأجساد قلت اليكما
إن صحَّ قولكما فلست بنادم	أو صحّ قولي فالخسار عليكما

(2) القرآن الكريم : غافر 28 .

(3) القرآن الكريم : آل عمران 190 .

6

حدسي لا عقل فيه، صحيح أن الوحي هبط على محمد وسط الرعدات الصوفية، ولكن الحديث الذي يصف لنا هذه الرعدات في فرائض الرسول يؤكد أنه في بداية الأمر تشكك في مصدرها، وتساءل ليس الذي به من وحي الشيطان، فذهب يحدث بذلك المختصين" في شؤون الوحي مثل ورقة بن نوفل، ابن عم زوجته، وهو الموحد الباحث عن الله، كما اقتضى الأمر أن يشجعه أهله وأن يتناول الحديث مع جبريل، وأن يخضع هذا الملاك لاختبارات تثبت له أن ما يحمله إليه كان حقاً رسالة آلهية (لا مجال لإيراد هذا الحديث فهو طويل وممتع، وتقوم فيه خديجة زوجة النبي باختبارات عن كيف يرى الملاك في أوضاع مختلفة) وتصل بعد ذلك إلى أنه ملاك لا شيطان [1] .

ثم يعمد رودنسون إلى مقارنة العقل في القرآن القائم على طلب الدلائل على مدعياته بما في العهد القديم والإنجيل، ونكتفي ببعض ما يورد عنها. مثلاً (اشعيا 29 : 14) "ها آنذاك أعود اصنع بهذا الشعب عجيباً وعجيباً فتبيد حكمة حكمائه ويختفي فهم فهمائه" . (الأمثال 3 : 75) "توكل على الرب بكل قلبك، وعلى فهمك لا تعتمد . . . لا تكن حكيماً في عيني نفسك . . . " وكذلك : الأمثال (3 : 5 و7) "المتكلّ على قلبه" . ذلك أن هناك معرفتين، وحكمتين، وواحدة منها فقط حقيقية، وهي عطية من الرب. ويتكلم رودنسون عن الانجيل فيبين مفتاح لا عقلانيته وهو "أن عمل يسوع وشخصيته كانا مصدراً للعجب، لأن طابعهما المتناقض في ظاهره، طابعهما اللاعقلاني؛ كان مجرد عثرة، فلا منجى منه إلا بالإيمان غير المشروط وغير العقلاني. ويوغل "بولس" بعيداً في الاتجاه الذي يمثله "يوحنا" التنديد بحكمة الحكماء والفقهاء "مكتوب سابيد حكمة الحكماء وأرفض فهم الفهماء . . . جهالة الله أحكم من الناس . . . لما أتيت اليكم أيها الأخوة منادياً لكم بشهادة الله أتيت ليس بسمو الكلام والحكمة . . . بل ببرهان الروح والقوة، لكي لا يكون إيمانكم بحكمة الناس بل بقوة اله" . الرسالة الأولى إلى الكورنثيين. (1 ,19 و 20، 25، 2 : 1 و 4 - 5) .

باختصار "في العهد الجديد، وعلى الأقل في تيار كامل يجتاز العهد القديم، نجد أن المحاكمة الإنسانية تعتبر غير ملائمة أبداً لمقارنة الكنة العميق لحقيقة العالم، أي لمعرفة الله، وأن العقل البشري يتعارض بصورة جذرية مع حدس الألوهية المكتسب بتجربة حميمية آنية، تجربة مباشرة منيعة على الوصف السابقة لكل برهان أو غريبة عن كل برهان . . . [2]

---

(1) رودنسون، ملخص ص 85 - 89، وهذا الحديث هو في حاشية ص 89 .

(2) رودنسون، ص 90 - 93 .

ثم يقول "في مقابلة هذا، تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر. وهي عقلانية لا يبدو أن من الصواب ربطها مباشرة وبصورة أحادية بالعقلانية الاغريقية، بل تقوم في إطار الموقف الفكري الذي يتصف به المكيون، وهي عقلنة ساذجة فقيرة بالأساطير والطقوس، قبلية صحراوية، يبدو فيها الإنسان على قياس قواه وعجزه، فلا يؤمن إلا بما يستطيع التوثق من آثاره؛ على عكس ذلك طرح القرآن صورة الوحيّ التوحيدي النبيلة [1].

في الواقع نحن غير ملزمين بتقديم تفسير لهذا الإصرار على مخاطبة العقل في القرآن، هذه التفاسير التي يجد رودنسون وسواه من المعتبرين للرسالة مجرد عمل بشري يقوم به الرسل، فرصة لتقديم دلائل على مؤثرات متعددة عملت عملها في عقل صاحب الرسالة. وهو أمر كما قلت لسنا محتاجين إليه، فالمهم أن القرآن على خلاف الكتب المقدسة يعتمد على العقل حتى لإثبات إنه وحيّ من الله.

مثل هذا التأسيس يسمح لنا أو لسوانا في تأمل أن ينطلق العقل العربي، بعد الرسالة انطلاقاً عليّاً يسعى وراء الحجة والاقتناع. وهذا ما حدث فعلاً فأثار هذا العقل مسائل كثيرة، لعل أولها الموقف من الجبر والاختيار، وصفات الله ومدى إمكان تصوره بصورة بشرية، وما هو الإيمان وكيف أوجد الله العالم وهكذا.

6

2 - العقل العربي قبيل الإسلام في الحجاز:

إذا كان الإصرار على الدليل والاقتناع أساساً في القرآن مما أثر في احتدام المذاهب الفكرية، وإثارة المشكلات، سواء التي لها أصل ديني أو التي تنبع بها الحياة، أو التي تستحثها التيارات الثقافية الواردة والمترجمة؛ فإن الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من تلمّس أثر آخر، وليس بشكل مساو للأول وهو إتجاه عرب ما قبل الإسلام في الحجاز مكة والمدينة وما حولها من عرب وأعراب إتجاهاً واقعياً حسياً، وقد أشرنا إلى هذا قبل قليل، وهو أمر لاحظه الجاحظ والشهرستاني وغيرهم. سوف نجد بعد قليل أن هذه النظرة إلى "الجزئي" المحسوس بإعتباره هو الموجود الحقيقي هو ما اعتقده فلاسفتنا تقريباً جميعاً، ولا أعرف من تعداه منهم، أعني اعتبار المفاهيم العامة أو الكليات، موجودة في الذهن ككليات، بينما وجودها الحقيقي هو في الجزئي، كوجود البياض في الأبيض وحتى عندما أراد بعض

---

(1) كذلك، ص 82 - 95.

الجاهلين "تصور الآله، كان تصورهم من خلال الحجارة" والهياكل، وحتى فعل هذا الآله لا يكون إلا بوسائط مادية "لتقربنا زلفى" وإذا نظرنا إلى إنكارهم للبعث الجسدي، وهم أصلاً لا يتكلمون ولا يتصورون بعثاً روحياً خالصاً، نجد أنهم يعتمدون على المشاهدة، حيث يصير الإنسان الميت رمماً، وعظاماً نخرة، والقرآن الكريم نفسه يجادلهم على بعث جسدي، وليس على بعث روحي، بل إن المتكلمين الذين هم أقرب إلى النصّ القرآني والتأثر المحلي والداخلي وأبعد عن التأثير الخارجي يعتبرون الروح والنفس وما أشبه شبه مترادفات ترمز إلى وجود مادي أو شبه مادي، وفقط مع الفلاسفة ابتداء بالكندي نجد فكرة خلود روحي لا مادي مستقل عن الجسد. نعود الآن إلى مسألة الكلّي والجزئي والنظرة الحسية عند أو في "تراثنا" .

3 - الكليّ والجزئي :

إذا تتبعنا فلاسفتنا بلا استثناء نجدهم يعتبرون المعرفة تبدأ من المحسوس ومن الجزئي، وهم جميعاً أسميون، يعتبرون "الكليّ" مفهوماً يجردّه العقل بواسطة اللغة عن الجزئيات. وهم يعتبرون أن التجربة هي أصل المعقولات؛ وهذا ما نجده عند ابن خلدون في استخراج قوانين للعمران ولفلسفة التأريخ من وقائع الشمال الافريقي وسواه. وإن كان في نفس الوقت وفي مجال العقيدة والاعتقاد الفلسفي الفكري ينحو نحواً آخر تقليدياً وربما كشفياً سلفياً [1]، يقول ابن رشد "إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيّل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلّي" [2] "يظهر عن التأمل إن جل المعقولات الحاصلة (لنا) منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيّل [3] ثانياً" "لا تملك الكليات وجوداً خارج النفس . . . وما يوجد منها خارج النفس، فهو فقط أشخاصها" [4] .

---

(1) عن ابن خلدون حول هذا : لاكوست : العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، بيروت 1970، ومهرجان ابن خلدون 1962، خصوصاً عن محمد عزيز الحباي ص 9 فما بعد، وكذلك الجامعة الليبية، بلا تأريخ، الفصل الخاص بابن خلدون، وكتابنا : مدخل إلى الفلسفة، الفصل الرابع (مخطوط) .

(2) ابن رشد : تلخيص كتاب النفس، ص 79 - 80 .

(3) كذلك، ص 180 .

(4) ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 44، وانظر هذه النصوص في : خليل أحمد خليل - السابق - ص 166 .

وليس عجيباً بعد ذلك أن يتجه علماؤنا إلى المنهج التجريبي، كما سنوضح بعد قليل، وقد لاحظ أحد المستشرقين أن الفلاسفة اختاروا أرسطو في نظرية المعرفة وفي رؤيتهم للعالم الحسيّ لأنه أقرب إلى طبيعتهم التأريخية يشير إلى حياتهم في الجزيرة، ومواجهتهم للطبيعة مباشرة و "عمليتهم" أي حياتهم العملية [1] .

إن مما له دلالة أن فلاسفتنا ومتكلمينا لم يأخذوا بمثل "أفلاطون ووجهوا إليها نقداً قوياً فيه الشيء الكثير من نقد أرسطو للمثل" [2] .

وحتى إذا جئنا إلى ما أسماه الدارسون القدامى، طريقة الآلهيين وطريقة الطبيعيين، والمقصود بالأولى ابن سينا، وحديثه عن الواجب والممكن ثم حديثه عن الموجودات الممكنة، والمقصود بالثانية، طريقة ابن رشد الابتداء من الموجود الطبيعي. أقول الخلاف هنا غير واضح، والمقصود ليس هذا، أما في ناحية الموقف فكلاهما ابن سينا (الآلهي) وابن رشد [3] (الطبيعي) يبدأ من المحسوس والوقائع وينكر الوجود المستقل بلا شرط للكليات [4]

4 - اقسام المعرفة ودلالاتها عند المتكلمين :

لا يختلف المعتزلة عن الأشاعرة أو قل العكس في أقسام العلم أو المعرفة، وإن كانوا يختلفون في فاعل المعرفة المباشر أو غير المباشر، أي الله والإنسان، بحسب إختلاف نظرية كل منهم حول السببية والفاعلية، بمعنى أن المعتزلة يعطون للإنسان فاعلية الاكتساب والمعرفة، يعني يرجعها الأشاعرة إلى فعل مباشر لله، يفعله في الإنسان الناظر أو "المكتسب" .

العلم البشري، هو علم حادث. وهو إما ضروري وإما مكتسب، ومعنى أنه حادث أي بالمقارنة لعلم الله الأزلي، ومعنى العلم الضروري أي الذي يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ الشك في المعلوم أو الارتياب به، فهو إذن علم يقيني ولا دخل لنا في حصوله، ولا نفيه، ومثاله علم الإنسان بوجود نفسه وأحوالها من صحة وسلامه ولذة وألم وعلمه بالمدركات والعلم بإستحالة إجتماع المتضادات

---

(1) رازق - السابق - ص 150، وهو رأي المستشرق "مونك" ولم نشأ تفاصيلها في كتب ابن رشد، فاقتضى التنويه .

(2) د. عبد الجليل كاظم : نظرية المثل عند افلاطون والنقد الارسطي لها، رسالة ماجستير تحت اشرافي بقسم الفلسفة (مخطوط في مكتبة القسم) .

(3) ماجد فخري : ابن رشد فيلسوف زمنه - السابق - .

(4) تيسير شيخ الأرض : المدخل إلى ابن سينا - دار الأنوار، بيروت 1967، ص 203 فما بعد .

6

ومثل ذلك أن الخبرين المتضادين فخبرهما لا يكون صادقاً لكليهما؛ وعموماً العلم الضروري هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلى المعلوم من دون توسط دليل أو برهان، والمعرفة الحسية هي إحدى مصادر لجزء من هذه المعرفة الضرورية، مثل أن إدراك حاسة يحصل عنه علم بالمحسوس مباشرة؛ وأضاف آخرون أن هذه المعرفة قد لا تكفي وحدها بدون العقل، فالحسي لا يميز إحمرار الخجل عن إحمرار الخائف أو المرعوب، كما لا يمكن للمعرفة الحسية إدراك خاصية الشيء؛ بل هي تقف عند ظواهر الأشياء .

أما العلم المكتسب فقائم على النظر أي أنه يقع عقب استدلال وتفكير، وهو العلم النظري وهذا العلم يجوز فيه الرجوع عنه والشك في متعلقه فهو عكس العلم ضروري الذي لا يمكن الشك فيه. ويشمل هذا العلم أربعة أقسام :

1 - العلوم الإستدلالية، هي استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر .

2 - العلوم التجريبية، وهي العلوم بالتجارب مثل الرياضيات والطب والحرف والصناعات، وأصلها مأخوذة عن التجارب والعادات .

3 - العلوم الشرعية، مثل العلم بالحلال والحرام والأحكام الفقهية .

4 - العلوم الفطرية الالهامية "وهو العلم بفن الشعر وما يتعلق به والاوزان العروضية وقد يعلم هذه الأوزان ويزاولها أمي لا معرفة له بها، ويعجز عنها رجل حكيم يعرف قوانينها" [1]

ما الذي تقصده من هذه الخلاصة ؟ القصد أننا لا نجد في مكان هنا حديثاً عن علوم بشرية فطرية أو مكتملة مركوزة كما عند أفلاطون في نظرية أن المعرفة تذكّر، فكل معرفة هنا سواء كانت ضرورية أو مكتسبة (فطرية) هي علاقة بين الإنسان وحواسه وبين الأشياء، فمن هذه المعرفة ما هو ضروري، لا جهد للإنسان فيه، لأنه يحصل مباشرة بلا واسطة مثل وعي بذاتي وبعدم التناقض ومنها ما هو مكتسب بنظر ودليل. وهنا تكتمل الصورة فكما وجدنا عند فلاسفتنا المعرفة اكتساب بين ذات متعلقة بعلوم أو مدرك أو محسوس، وهكذا. والمتكلمون وكذلك الفلاسفة أسميون أصل كل معرفة عندهم هو الجزئي .

5 - إيمان المقلّد وإيمان الدليل :

ليس الفرق هنا الإيمان، بل كيفية الإيمان، أهو بالعقل والدليل والإقناع أم بالتقليد،

(1) نعمان جميل - اطروحة سابقة - ص 18 فما بعد .

اختلف مفكروا الإسلام في متجه إيمان المقلد، على أساس أن العقل أساس الدين، فالمقلّد سار وراء غيره، بينما غير المقلّد استعمل عقله [1] .

إن التساؤل هنا مشروع هكذا؛ إذا كان الإيمان المقبول هو الذي ينقاد إليه صاحبه بعقله، أصبح الإيمان تفلسفاً بكامل شروط التفلسف الخ، بمعنى أن الإنسان يقف أمام العقائد يمتحنها بعقله، ويقارنها بالإيمان وفلسفات مضادة، ثم يختار موقفاً. لكننا وجدنا أن علم الكلام أساساً هو تعقّل للمسلّم الديني، ويعتمد على أطروحات دينية مسلّمة، وإذن فنحن نشك في قيمة مثل هذا الاشتراط «للعقل» في الإيمان، بمعنى تأسيس الإيمان على العقل، لا تأسيس العقل على الإيمان، وهذا ما نشك أن أحداً من المتكلمين أو المؤمنين ومن كل الأديان فعله، اللهم إلا عدداً يسيراً ساورهم الشك، كما حصل لأوغسطين فترة، ثم خرج من شكه.

ومع ذلك فإن الإنسان لا يملك إلا أن يكبر هذا الاشتراط للعقلانية بدلاً من التقليد، ولو أنها في الحدود التي رسمناها أعلاه. إنها لصورة رائعة تحسب للعقل العربي، فبدلاً من «اؤمن وتعقل» أو «شك لكي تؤمن» نجد هنا صيغة مفادها تعقل لكي تؤمن. ومع ذلك فمن الناحية السيكولوجية يستشعر الإنسان أن أصحاب كلا القولين ينطلقون من قناعة أنهم من أي نقطة بدأوا فإن النتيجة واحدة وهي حصول الإيمان وسلامته !

6

6 ـ تعدّد صور المناهج التي طرحها العقل العربي :

أمامي مخطط بأنواع هذه المناهج عند الفقهاء، والمتكلمين (أشاعرة ومعتزلة) وعند الأصوليين المتأخرين (ابن تيمية) ومن التأريخ (ابن خلدون) وعند العلماء (علماء الطب والكيمياء والضوء والطبيعة، والفلسفة) فما الذي يستطيع أن يفعله باحث في ندوة ومحاضرة واحدة ؟ سأكتفي بعناوين لهذه المناهج :

أ ـ بالنسبة للفقه، سبق الكلام عنه .

ب ـ بالنسبة للمتكلمين نجد المناهج التالية :

1 ـ القياس والاستدلال بالشاهد على الغائب، ونجد الجويني والغزالي والشهرستاني

(1) سليمان دنيا : التفكير الفلسفي الإسلامي، مصر 1967، ص 206 - 207. وخليل أحمد خليل - السابق - ص 20 .

يستعرضون لنا أربعة جوامع بين الشاهد والغائب هي العلة والشروط والدليل والحل؛ ومثل هذا وقريب منه بحسب المعتزلة وبحسب القاضي عبد الجبار وهي : الإشتراك في الدلالة، والإشتراك في العلة، وما يجري مجرى العلّة، وأخيراً تعلّق الحكم في الشاهد بأمر بوجود ابلغ منه في الغائب .

2 ـ السبر والتقسيم .

3 ـ الطرد والعكس [1] .

ويقدّم ابن تيمية المنهج التالي : وهو منهج يطبقه في المعرفة ونقد المذاهب وأسسه وهي:

1 ـ الاعتماد على الكتاب والسنة .

2 ـ تقيد العقل وعدم الاعتداد به في غير مجاله .

3 ـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول .

4 ـ الأخذ بقياس الأولى في الإثبات .

5 ـ تقديم المبادىء على الرجال [2] .

ج ـ المنهج عند ابن خلدون، لا يسعنا هنا أن نذكر خصائص هذا المنهج الجزئية، لكن الدارسين أشاروا إلى أنه منهج استقرائي واقعي يقوم على الرصد والتوحيد، واستخلاص القوانين الكلية. ومن أهم خصائص هذا المنهج :

1 ـ الكلية ـ أي ربط الظواهر ببعضها وتفسيرها من خلال روابطها، واستخراج القوانين الشاملة .

2 ـ الديالكتيكية .

3 ـ الرؤيا التعددية القائمة على العقل والمعقولية، الحتمية والسببية .

4 ـ التغيّر والصيرورة .

5 ـ النظرة العضوية .

---

(1) نعمان - السابق - ص 28 - 38 .

(2) عارف عبد فهد : نقد ابن تيمية لثقافة عصره، رسالة ماجستير، تحت إشرافي، قسم الفلسفة (مخطوط)، ص 29 - 38 .

وكان ذلك مطبق على أحوال البشر وعمرانهم؛ ونجد لأول مرة ـ ربما مسبوقاً بالطرطوشي كما يذكر هو، وابن رشد والكندي ـ كما نرى نحن وآخرون ـ أو بـ مسكويه كما يرى محمد أركون؛ يؤكد على السكان والضرائب والمناخ، والعامل الجغرافي من سهل وجبل، والتأمل البشري، ونوع الإدارة، والعصبية، والسلطان؛ وقوانين إجتماعية أخرى، كالتقليد، وتشبه المغلوب بالغالب [1]، وأثر الترف، وغير ذلك كثير.

د ـ المنهج العلمي البحت قدم العلماء المسلمون والعرب منهجاً تجريبياً يكاد يكون مكتملاً إذا قسناه بالمنهج التجريبي الحديث، من رصد للظواهر (ملاحظة) وفرضية، وتحقق الفرضية، ثم الوصول إلى قانون أو خلاصة وقاعدة، وبعض هذه الوسائل للتحقق من الفرضية مقاربة لأشكال التحقق الستة عند جون ستيوارت ملّ.

وفيما يلي ملخص لبعض استخدامات هذا المنهج بحسب علمائنا، ومسمياتهم التي وصفوها لأجزاء منهجهم:

1 ـ **منهج الاستقراء عند جابر بن حيان وابن الهيثم** (في ميداني الكيمياء والبصريات)

استخدم جابر بن حيان المنهج التجريبي بكل خطواته قبل أن يؤسسها فرنسيس بيكون وجون ستيوارت ملّ. فقد فصّل في بيان خطوات «منهجه» ومصادر معارفه، فإذا هي ملاحظة للظواهر، وإجراءات تجارب عليها ـ وكان يسمي التجربة بالتدريب ـ وإفتراض فروض لتفسيرها، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع، ويكون بذلك قد تجاوز «بيكون» إلى الفروض وكان بيكون يقف عند الملاحظة والتجارب ويتردد في استعمال الفروض. وقد استخدم جابر في مجال الكيمياء منهجاً يتلخص في استخراج «علة الشيء» أو سببه، ثم تلمسه فيما قد يشبهه في الأشياء المجهولة، حتى إذا استيقن الباحث إشتراك كل من المعلوم والمجهول في علة واحدة، حكم على الثاني بما حكم به على الأول. عن طريق القياس، وتقوم فكرة القياس أو «المماثلة» على مبدأين هما: مبدأ العلّية، أي أن لكل معلول علة، ومبدأ التناسق والنظام، أي أن المظاهر الجزئية للموجودات وأن اختلف اشكالها فهي ترتبط بعلل كليّة من شأنها أن تبث التناسق والإنسجام فيما بينها، بحيث تتجمع مهما اختلفت وتشعب عللها في أقل عدد من العلل والأسباب.

والمقصود بالقياس عند جابر ليس «القياس المنطقي» المكوّن من قضايا ونتائج، بل

(1) حول ابن خلدون، انظر حاشية (69) اعلاه.

«المماثلة» أو قياس الغائب على الشهاد، أو اللامعروف، أو غير المدروس من الظواهر على ما عرف من ظواهر مماثلة لتلك. وهذا هو الإستقراء بعينه، وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه :

الأول : دلالة المجانسة أو الأنموذج، وهي أشبه بالوقائع المختارة في المنهج الاستقرائي عند المحدثين، وهي دلالة ظنية إحتمالية، أي أن التجربة احتمالية، وإنها لا تؤدي إلى يقين مطلق، وهذا يلتقي مع وجهة النظر الحديثة حول الاستقرار .

الثاني : دلالة مجرى العادة، وهي قياس واستقراء للنظائر، واستشهاد بها على المطلوب وهذه احتمالية كذلك .

الثالث : دلالة الآثار أو شهادة الغير : أي من المُشاهد لا يجوز الحكم على ما لا يُشاهد، إلا على سبيل الاحتمال [1] .

أما ابن الهيثم فقد عرض «منهجه» في مقدمة كتابه «المناظر» فقال : نبتدىء في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المتغيرات، وتمييز خواص الجزيئات «أي البدء بالملاحظة» ثم معها «التجربة» ويسميها «الاعتبار» أي تهيئة الظروف والظاهر أو ما أسميناها «التجربة والملاحظة المصطنعة» ثم استخلاص الحقائق والقوانين والإستعانة بالآلات والأجهزة، ثم تأتي مرحلة التطبيق، أي تطبيق القوانين والنتائج المستخلصة على الجزيئات [2] .

2 ـ **المنهج العلمي التجريبي في الطب والفلك** : فأما في الفلك، فقد استخدم أبو معشر البلخي (المتوفي سنة 995 هـ) ابن يونس المصري (ت عام 1008م) الاستقراء. وكان الأخير يشتغل بذلك في مرصده بجبل المقطم أيام الحاكم بأمر الله، ونشرت أرصاده في جدول عرفت في تأريخ علم الفلك بالرصد الحاكمي؛ وقد عولت عليها أوروبا حتى النهضة الأوروبية. ومما له دلالة وجود مراصد أخرى مشهورة مثل مرصد المأمون منذ عام (829 م) ومرصد مراغة قرب بغداد، أما في أوروبا فأول مرصد أنشأه فريدريك الثاني في القرن السادس عشر الميلادي [3] .

وأما في الطب، فقد كان الرازي (أبو بكر) [4] وابن سينا يصفان الأعراض المرضية

(1)، (2)، (3)، (4) مصادر هؤلاء جميعاً في كتابنا : مدخل إلى الفلسفة - مخطوط - الفصل الرابع وحواشيه

ويشخصان العلل، ثم يأتيان على بيان الروابط والعلاقات بين علل الأمراض المتشابهة، وهما في هذا يقومان بعملية تفسير، لا تقتصر على مجرد وصف مظاهر المرض، بل تفسير أعراض المرض ودلالاته، وأن يتلو المشاهدة، وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة، وقد طبّق الرازي تجربة على قرد سقاه زئبقاً واصطنع منهج الملاحظة والتجربة في دراسة هذه الظاهرة؛ كما أن ابن النفيس (ت 687 هـ) هو أول من كشف الدورة الدموية قبل هارفي .

وقد اشترط ابن سينا لإجراء التجربة شروطاً تتضمن القواعد الثلاث التي وضعها جون ستيوارت ملّ في تحقيق الفروض، من ستة، وهي قواعد : الإتفاق، والاختلاف، والتغيّر النسبي، وكذلك مجموع القواعد التي وضعها فرنسيس بيكون للتجريب أن روح العصر، وقلة الآلات وفقرها كانت بعض أسباب عدم ازدهار واستمرار هذا الخط .

3 ـ **منهج ابن طفيل** : وهو منهج مفصل، تجريبي، وقد أوضحه في قصته «حيّ بن يقظان» وفصلناه في كتابنا «في الفكر الفلسفي العربي (شخصيات ومذاهب)» [1] .

7 ـ العقل المستقّل والمتوحّد :

أقصد بهذا اعتماد العقل العربي عند بعض فلاسفتنا على ذاته دونما أي عون من نصّ أو وحيّ أو منقول؛ فقد تخيل ابن طفيل الفيلسوف الاشراقي قصة هي «قصة حي بن يقظان» يقوم فيها إنسان نشأ في جزيرة مقطوعة باستخدام حواسه وعقله لتحقيق رؤية فلسفية وعلمية كاملة، (تتطابق مع المتيسر في زمانه من المعرفة العلمية والفلسفة ويرمز به، لتأريخ الانسان وحضارته بكل خطواتها، أو يرمز به لقدرة العقل الإنساني بنفسه على الوصول إلى الحقائق وكل ما يلزمه). وهذا فرض لا يستبعده المعتزلة، حيث يرون أن العقل البشري قادر من الناحية الافتراضية للوصول إلى المعارف وتميز الحق والخطأ والصواب، وصنع الحضارة، حتى لو لم يوجد دين وهذه الفكرة نجدها صلب فكرة «المتوحد» عند ابن باجة. وهي وراء اصناف الطالبين والمخاطبين عند ابن رشد (وقد سبق بيان هذه النقطة فيما تقدم). لقد أشارت فكرة الانسان الذي يعتمد على عقله» وهكذا فهمها المترجمون اللاتين والغربيون، أعني قصة حيّ بن يقظان، أقول أثارت أصداء عميقة

---

(1) ابن طفيل : حيّ بن يقظان في أي من طبعاتها العديدة، وانظر : مدني صالح : ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1980، الطريقة العلمية، ص 61 فما بعد .

وتعددّت آثارها وأساليب احتذاءها واستخلاص المفيد منها [1] .

8 ـ الدعوة إلى التواصل ودلالاتها :

منذ الكندي فالجاحظ ووصولاً إلى ابن رشد جهر العقل العربي المتطور، والواثق من نفسه، بأن «التقوقع» غير معقول، وأن الحق هو غاية وهدف بأي وسيلة وصلت بها إليه، وبصرف النظر عن قائله، وأن التعاون وتقسيم العلم والابتداء من حيث انتهى الآخرون من إخواننا في الانسانية هو منهج سليم، وإنه يتعذر أن نبدأ من الصفر [2] .

إن هذه الدعوة التي بدأت مع الكندي وانتهت مع ابن رشد كأنها تسجل ويا للأسف نهاية وبداية مرحلة، هي ما اسميناها مرحلة الازدهار، والتي أهم خصائصها الدعوة للتواصل مع الفلسفات اليونانية والشرقية والاستفادة مما حققته الحضارات المعاصرة والسابقة، لكن ما حدث بعد ذلك هو دعوات شديدة الانغلاق ضد «الآخر» وضد الفلسفة بالذات وعلم الكلام أيضاً، وحتى العلوم المرافقة لها، نجد تسجيلاً لقصة هذا الصراع بين الدين والفلسفة الذي أصبح فترة الازدهار بديله عن «الاتصال» والتقارب في كتاب توفيق الطويل [3]، وكذلك في كتاب مصطفى عبد الرزاق وسواهما [4] .

9 ـ النقد والحوار العقلي :

من أعظم السمات للعقل العربي فترة ازدهاره أن هذا العقل عقل تحاوري نقدي تمحيصي، مثال ذلك نقد ابن رشد للأشاعرة، ونقد المتكلمين للفلاسفة، مثلاً نقد الغزالي للفارابي وابن سينا في التهافت، والتهافتات الأخرى بعده، ونقد الفلاسفة للمتكلمين (مثل نقد ابن رشد للغزالي) في تهافت التهافت، ونقد ابن رشد للمتكلمين في «الكشف عن مناهج الأدلة» في شروحه الكبيرة، ونقد ابن سينا للمتكلمين عبر كل كتبه، إن مجرد تعداد الناقدين والمنقودين يمكن أن يشكل كتاباً؛ وكذلك مساحة هذا النقد وما تشمله من مذاهب

---

(1) كذلك مدني صالح - السابق - الفصل الثامن، ص 147 فما بعد مفصلاً .

(2) حسام الآلوسي : فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت 1989، الفصل الخاص بالمنهج، ص 27 فما بعد، وابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة في الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، تحقيق موله، ميونيخ 1809، في عدة مواضع .

(3) توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مصر 1985 .

(4) مصطفى عبدالرازق - السابق - القسم الأول، الفصل الرابع، ص 77 - 98 .

وآراء وعلوم، بما فيها نقد ابن تيمية للمنطق، ونقد ابن خلدون للفلاسفة أو الفلسفة، وعشرات الاعلام وكتبهم؛ إن قصة هذا الحوار متعددة، فبعضها في مشكلات الوجود، والمعرفة، والأخلاق وهكذا .

ويمكن أن نشير إلى كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين «الذي جمع وأصل وفصلّ كل الجدل بين المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي من جهة وابن رشد والفلاسفة من جهة أخرى من خلال مشكلة الوجود في كتابي التهافت وتهافت التهافت، وأصولهما وصولاً إلى يحيى النحوي من جانب المتكلمين وبروقلس وارسطو من جانب الفلاسفة. لقد أوضحت في الطبعة الثالثة لكتابي هذا أن ما قدمه كلاميونا وفلاسفتنا من جدل عميق مفصل حول قدم العالم وحدوثه وكل المشكلات المتعلقة به حول الحركة والزمان والمادة والعلّية وغيرها، والوجوب والامكان، والفعل المطبوع والإداري، والتسلسل إلى ما لا نهاية أو إلى نهاية، أقول أوضحت أن هذا الجدل هو أعمق بكثير من كل ما قدّمه «كانت» حول القضايا ونقائضها [1]، وكذلك حول أدلة وجود الله وابطالها، وأدلة جوهرية النفس وإبطالها. وكل الفرق إن «كانت» أراد أن العقل البشري غير قادر على الاقناع بواحد من الموقفين (القضية) أو (نقيضها) وبالتالي فالعقل عاجز؛ ولا بد أن يصرف نظره باتجاه آخر، بينما موقف الاطراف المتجادلة (متكلمون فلاسفة) هو موقف دوكماتي، بمعنى أن كل واحد يعتقد أنه على حق، مع أنهما لم يقصرا في جلب الأدلة العقلية لصالح منظورهما وكل الأدلة المقيدة لرأي الآخر فهو جدل عقلي، وليس بالسكاكين والقتل على الهوية. نفس الشيء يمكن أن يقال عن مستوى جدل حول نفس المسألة بين انجلز ودوهرنغ، الذي يسعفنا به انجلز في كتابه «ضد دوهرنغ» [2] .

10 ـ وشبيه بذلك الحوار بين المعتزلة والأشاعرة وحوار الآخرين من أطراف أخرى مع كل منهما :

فهو حوار رغم أنه يدور على أمور «دينية» إلا أنك تجد فيه كل أنواع البراعة المنطقية والاستدلالية، والبيانية واللغوية. وهو جهد كبير، يدّل على أن هؤلاء كانوا وراء قضية،

(1) بوترو : فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين - القاهرة 1973، الفصل السابع، ص 199 فما بعد. وأماكن أخرى، وانظر بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود - السابق - ص 84 .
(2) انجلز : ضد دوهرنغ - الترجمة العربية - ص 59 - 70، وانظر بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود السابق، حيث التفاصيل - السابق، ص 85 .

يصرفون عمرهم من أجلها ويعتبرونها «مهمة» وهذه مسألة نسبية، لكن الجهد والتعب والاخلاص والجد ليس نسبياً، بل شاهد على نفسه وعلى صاحبه .

11 ـ إبداع العقل العربي لعلوم وعلوم :

وهذه صفحة لا تنتهي، ففي ميدان العلوم اللغوية والدينية، يمكن تعداد عدة صفحات بأسماء علوم ابتكرها العقل العربي في هذه الفترة المزدهرة، ولم تكن موجودة ولا معروفة. فلماذا نعدّد، ومن هذه النحو، والبيان والبديع، وفقه اللغة، والنقد الأدبي، ودراسة النصوص، والقواميس، والشروح، والعروض، ومن علوم الدين، الفقه، وأصوله، وعلم الحديث، والشرح والتعديل والتفسير، والسنن، والسيّر، والحكميات، والناسخ والمنسوخ؛ وأسباب النزول وغير هذا كثير؛ وفي ميدان العلم البحث، يتفق معظم الباحثين ومؤرخي تأريخ العلم أن العقل العربي أبدع العلوم التالية علم الجبر، وعلم التفاضل والتكامل، وعلم حساب المثلثات، وعلم اللوغاريتمات، وعلم البصريات أو علم الضوء، وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع، وعلم الجرح والتعديل في الحديث (من حيث هو منهج) علمي يقوم على أسس وعلم مقارنة الأديان، وقد اعتبر جولد تسيهر ظهور هذا العلم عند المسلمين دليلاً على اتساع أفقهم ورحابة صدرهم [1]، يضاف إلى ذلك أدب الرحلات، والقصص الخيالي (مثل حيّ بن يقظان والقصص الرمزي الفلسفي والحكمي عند الاخوان، وابن سينا والسهروردي وسواهم. بالإضافة إلى أنواع العلوم الجغرافية والتأريخية المسجّلة بأسمهم ولهم. ولا يسع المقام لذكرها، فقد بلغت أعداد العلوم الرئيسية عند طاش كبرى زاده وحاجي خليفة أكثر من ثلاثمائة علماً .

12 ـ إن من الخطأ تفسير فعالية العقل العربي في حدود النظريات الفلسفية والفكرية فقط والعلمية فقط :

وإن هذا العقل لم يكن أقل حضوراً في الميادين العملية والحياتية، في التجارة والبناء والاستكشاف والإدارة والسياسة، والحرف والصنائع .

---

(1) كولدتسيهر – السابق – (قرأتها ولم استطع معرفة الصفحة بالضبط) بعد الانتهاء من البحث .

13 ـ المحافظة على التراث البشري العلمي والفكري والقديم، قبل فكرنا العربي :

سواء بترجمته أو المحافظة عليه، أو بإضافة علوم ومعارف عليه، هو ليس بالهين، وكذلك شرحه وفهمه وتمثّله، ثم محاولة المشاركة فيه إغناء ورفت، ومثل ذلك إيصال هذا التراث مع ما قدمه العقل العربي إلى أوروبا، وقد أقرت الأخيرة هذا وشخصت بإزدياد هذا الأثر .

14 ـ ولقد أثر الأدب العربي العقلاني، لأبي العلاء وعمر الخيام والمتنبي، وابن طفيل والقصص الرمزي لابن المقفع وابن سينا وغيرهما أثراً حميداً في الآداب اللاتينية وآداب أوروبا الحديثة :

ومثل ذلك يقال عن الفلسفة والعلم العربي، فقد وجد بين فلاسفة العصر الوسيط المسيحي الأوربي مشايعون للعلم العربي والفلسفة العربي، مثل روجر بيكون، وتوما الأكويني، وأوكام؛ وشخص مثل توما تعكس كتبه معرفة دقيقة بالفلسفة والكلام العربيين؛ وهكذا بالنسبة لبيكون مع العلم الغربي، وقد بدأت الدراسات الحديثة تلقي الضوء على هذا التأثير، كما ورسمت الطرق التي بها وصل علمنا وفلسفتنا وفكر جغرافيتنا وحالتنا إلى الغرب اللاتيني، وعن طريقه إلى الفكر الغربي الحديث .

وفي الختام لا يسعني إلا أن أوضح أن هذا العقل الكلاسيكي، سواء فترة ازدهاره في المشرق والمغرب أو بعدها إلى مطلع النهضة العربية الحديثة، قد أدّى دوره كاملاً، ضمن مرحلته عالمياً وضمن ظروف المجتمعات والإنسان آنذاك، ضمن وضع الإنسان الإجتماعي والمعرفي والتكنولوجي. يكفي أن نقارن ماله وما لنا، ما كان هو عليه وما قدمه، وما نحن عليه الآن، دوره القيادي بالنسبة للحضارة البشرية في زمانه، ودورنا الآن أمام الحضارة الغربية والمعاصرة لنعرف فرق ما بيننا وبين سلفنا .

ولقد كانوا رواداً وبناة، فهموا ما حولهم بقدر ما تفرضه روح العصر آنذاك واستوعبوه وأحسنوا الأخذ والرفد من غيرهم ولغيرهم [1] .

6

(1) ذكرنا في الخطة بأننا سنناقش محمد عابد الجابري في اطروحاته عن العقل العربي، لكن طول البحث يجعلنا نتوقف عند هذا الحد، وقد قمنا خلال البحث ملاحظات شاملة ضد منهجه، وإلى وقت آخر .

7

المبحث السابع

دور النخبة في بناء ثقافة عربيّة مستقلة

المأثور عند ديكارت أنه يطالب محاوريه بتحديد الألفاظ، ولعل أحد الدروس التي تعطيها محاورات أفلاطون هو إطباقه على محاوره لكي يصل إلى تحديد معنى الكلمات والأقوال التي يفوه بها أمامه. وعنوان بحثنا هو «دور النخبة الثقافية في بناء ثقافة عربية مستقلة» يحتاج إلى وقفة .

سأقف عند كلمة «مستقلة» ومن خلال هذا الوقوف سيتحدد المقصود بالثقافة في هذا البحث. ثقافة مستقلة عن ماذا؟ والسؤال موجه إلى كل من يقرأ هذا البحث. قلبت الأمر مع نفسي، وبرزت أمامي الاحتمالات التالية :

1 ـ الأول : أن تكون ثقافة مستقلة عن الثقافة العالمية في كل سيرتها وعصورها وألوانها .

2 ـ أن تكون ثقافة مستقلة عن الثقافة الحديثة متمثلة في ثقافة أو ثقافات الغرب .

3 ـ أن تكون ثقافة مستقلة عن ماضيها وتراثها .

4 ـ أن تكون ثقافة مستقلة عن ألوان معينة من الثقافة، كأن تكون مستقلة عن الدين، أو العلم، أو التكنولوجيا، أو عن القيم وأشكال من السلوك والتذوق الجمالي والفني، ويستطيع الإنسان أن يمضي في احتمالات أخرى .

لكن ما الذي جال أو يجول في ذهن القارىء الآن بعد قراءة كل هذه الأسئلة والاحتمالات؟ بالنسبة لي، الذي رشح من الغربال هو أن أياً من هذه الاحتمالات مستحيل، فاليوم أكثر من الأمس لا يمكن أن تكون ثقافة أي بلد أو أمة مستقلة عن الثقافة العالمية في كل عصورها وألوانها، وإلا كان على هذه الثقافة أن تبدأ من الصفر، من صفر العصور الحجرية، فسقط الاحتمال الأول وهذه الثقافة المطلوب بناؤها لا يمكن أن تكون مستقلة عن الثقافة الحديثة متمثلة في ثقافات الغرب، لأن معنى هذا أن نرجع إلى الوراء إلى فترة ما قبل الثورة الكوبرنيكية في العالم وعند تخوم الإقطاع والمجتمع العبودي، ونظام «الطوائف» في شكل المجتمع وفي الإقتصاد، وعند حدود «محاكم التفتيش» في أوروبا أو مضايقات الفكر والانفتاح والتسامح الفكري الذي كان للعصور الوسطى، ولو بدرجات مختلفة هنا أو هناك. وكذلك العودة إلى ما قبل الثورة الصناعية في الصناعات والإختراعات وكل ما يتعلق بالتقدم المادي وبالتكنولوجيا والآلة. ناهيك عما استجد بعد هذا وذاك من تقدّم واختراعات وكشوفات في مجال المواصلات والصناعات الغذائية والزراعة، والمنظورات الفيزيائية عن طبيعة الأشياء، والمنظورات الذرية، والمغامرات الهائلة في مجال بنية الدماغ، والهندسة الوراثية، والجينات والطفرات الوراثية، والكشوف الفلكية الهائلة، وامتداد معرفتنا إلى عصور ما قبل التأريخ بالنسبة للإنسان وتكوينه، وما قبل السدم بالنسبة للكون، مضافاً إلى ذلك ما أنتجته هذه العصور الحديثة من مناهج البحث في الفكر ودخول الطرق التجريبية والاحصائية المحكمة والعقول الالكترونية، والقائمة تطول[1]، ومن يريد أن يبني ثقافة مستقلة عن الثقافة الحديثة سواء في أوروبا أو اليابان أو غيرهما وهذه مظاهرها فكأنه يريد أن يبدأ من ما فوق الصفر بقليل .

والاحتمال الثالث لا يقل إستحالة وشناعة عن هذين السابقين، وذلك أن إستقلال ثقافة عن ماضيها وتراثها وجذورها، هو كمن يريد أن يكون هو في عمر الستين مثلاً، دونما كل ما خبره واكتسبه وابتناه جسمه وعقله قبل الستين ! وأنا حتى لا أمانع في القول أن التراث والماضي هو في الثقافة كما هو في تكامل الجسم الحيّ وكما هو في الشجرة النامية .

وسنعود إلى هذه المسألة لأن التشبيه أوغل بنا بعيداً، والأمر في الثقافة ووراثياتها يختلف في وجوه عما هو في مسألة البنى الحيّة المشخصة .

---

(1) كتابنا : الفلسفة والإنسان، منشورات دار الحكمة، بغداد 1990، مواقع متعددة خصوصاً ص 186 فما بعد، وبحثنا : عالم يتغير، مجلة الأديب المعاصر، عدد (31)، 1986 .

والاحتمال الرابع وهو أن تكون هذه الثقافة المطلوبة مستقلة عن لون من ألوانها، هو الاحتمال الذي يثير الخلاف بين المفكرين والمثقفين، فهناك من لا يجادل في أهمية العلوم الحديثة لكنه يرفض معظم الجوانب الأخرى من حضارة الغرب، كالفلسفة، والاخلاقيات . . . الخ ما هنالك وهناك من لا يجادل في أهمية التمسك بتراثنا، على أن يقتصر على ألوان معينة، كالدين الإسلامي مع اختيارات أخرى داخل المذاهب والإجتهادات والعقائد، ضمن الدين الإسلامي، أو أن يقتصر هذا التمسك بالتراث على الفلسفة، على أن ننفي ونبعد منها هذا اللون أو ذاك كالحدس الصوفي والوجدانيات، ونبقي الفلسفات العقلانية المستندة إلى العقل، أو بالعكس [1]. اطروحتي التي أضعها هنا على المستوى الاستراتيجي، وليس على المستوى الآني المؤقت التكتيكي، هي أن هذا الإستقلال الرابع هو الآخر مستحيل، ولا يقل شناعة وضرراً من الاحتمالات السابقة، وإن الثقافة التي نريدها «كعرب» لن تكون شيئاً أكثر ولا أقل من الثقافة العالمية بكل ماضيها العالمي، بما في ذلك ماضينا، وبكل حاضرها، بما في ذلك حاضرنا اليوم، وكل ما ستفعله الصفوة المثقفة أو غير الصفوة هو أن نكون مع الزمن لا وراءه، بحضور أو قلْ خصوصية، أو قل «شخصية» أو قل «هوية» عربية، ليس فيها استقلال بمعنى استبعاد، لكنها تحتفظ بخصوصية التمظهر والوجود والتحقق الفعلي، كما لو قلت زيد هو الإنسانية كما هي حتى اليوم، متشخصة بشخص زيد، والأطروحات والمفترضات التالية هي نقاط يخدم مجموعها توضيح هذه الأطروحة الكبرى، ومن ثم سأبين ما آراه من طرق ومسالك للوصول إلى هذه الثقافة العربية تشخصاً، والعالمية جوهراً، مطبقة على ميدان واحد من الثقافة هو الفلسفة كمثال :

1 ـ في عملية الأخذ والعطاء، الثقافة شيء والسياسة شيءآخر، ونحن في حّمى كرهنا للتاجر والسياسي الغربي، علينا ألا نرمي الطفل مع ماء الغسيل، علينا أن نبقي على الفنان والعالم والفيلسوف والمخترع، هؤلاء «غربيون» لكنهم جزء ثابت وعام ينتمي للإنسانية ككل، لأنه ثمرتها والمعبّر عن درجة نموها، كما أن فلسفة وعلم أرسطو والرازي وغاليلو وفن هوميروس والمعري وبوشكين هو جزء ثابت وعام ينتمي للإنسانية ككل .

2 ـ العلم لا يسجل بالمكان الجغرافي أو القومي، فلا يقال علم الطبيعة البريطاني، أو علم الهندسة الاميركي، أو علم الفلك الإيطالي، نعم نجد فروقاً بين علم يوناني وآخر

(1) يفصل الطيب تيزيني هذه المواقف وسواها بأوسع مما وجدته في أي كتاب آخر، انظر كتابه من التراث إلى الثورة، طبعة ثانية، بيروت 1978 .

7

عربي، وآخر وسيطي، وآخر حديث، ولكن إذا فحص الناظر المسألة بدقة يجد أنه حديث عن مستويات ومناهج ضمن سُلم تطوّر وتأريخ العلم .

3 ـ الموقف العدمي من الثقافة مرفوض، سواء كان اعداماً للماضي أو للحاضر. لا للاستغراب أي الانضواء كلياً للثقافة الغربية واعدام تراثنا، ولا للاغربية، أي «الشرقانية، أي الإنكفاء على أنفسنا تماماً، وقطع كل صلة بالغرب، علماً ومنهجاً وفكراً وفناً وقيماً، وقد شاعت مثل هذه «الشرقانية» لأسباب عديدة، منها الاستعمال الغربي ومنها التطرف في استهجان المركزية الأوروبية [1] .

4 ـ من يريد بناء ثقافة جديدة، فهو مقرّ بأنه لا يملكها، وأن هناك ثقافة متقدمة عليه لكنه لكي يعبر مرحلته لابد أن يصل إلى مرحلة تلك الثقافة المتقدمة، وبوسائلها، كمن يريد أن يبني طابقاً ثالثاً، لابد أن يبني الطابق الأول والثاني، وكمن يريد أن يتعلم الكتابة لا بد من معلّم يعرف بالكتابة .

5 ـ التواصل، أي عدم الخوف على «ما لنا من رفده بما «لغيرنا» هو لسان حال فلاسفتنا من الكندي إلى ابن رشد، يقول الكندي «إنه لم ينل الحق ـ بما يستأهل الحق ـ أحد من الناس بجهد طلبه. ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم، أما لم ينل منه شيئاً، وأما نال منه شيئاً يسيراً. فإذا جمُع يسير ما نال كل واحد . . . اجتمع في ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمن أتى بكثير الحق، إذ أشركونا من ثمار فكرهم وسهّلوا لنا المطالب الحقية الخفية . . . فإنهم لو لم يكونوا، لم تجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الخفية التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية : فإن ذلك إنما إجتمع من العصور السالفة المتقادمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا . . . غير ممكن أن تجتمع في زمن المرء الواحد، وإن اتسعت مدته، واشتد بحثه، ولطف نظره . . . وينبغي لنا أن لا نستحي من إستحسان الحق وإقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [2] (لنا) . . .، ويقول ابن رشد «إذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه،

---

(1) حول المركزية الأوروبية، انظر : ادوارد سعيد «الاستشراق» المعرفة السلطة الانشاء، نقله إلى العربية، كمال أبو ديب، بيروت 1981 .

(2) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ج1، القاهرة 1950، ص - 105 102، وكتابنا المفصل: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت 1984، ص - 30 27

كما يجب النظر في القياس الفقهي (وكلام ابن رشد هنا تكرار لقول الأشعري في رده على الفقهاء الذين أنكروا عليه وعلى المتكلمين الاشتغال بعلم الكلام والإجتهاد العقلي) (ونعود إلى نص ابن رشد)، فبيّن ـ والكلام لابن رشد ـ أنه إن كان لم يتعد أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدّم، حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه، وابتداء على جميع ما يحتاج إليه في ذلك، الخاص يتفاعل مع العالمي والعام، . . . وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَن تقدمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة»، ثم يقول وهذا نص : «إنه لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة، وكذلك صناعة علم الهيئة ورام انسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك . . . فإن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتبار لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه، وعذرناهم» [1] .

6 ـ ما صُلح به أولنا يُصلح به آخرنا : علمياً ما الذي أعطى للفترة الإسلامية حضارياً طابعها العالمي، كحضارة، كعلم، كفلسفة، كآداب، كتشريع، كقانون، الذي أعطاها هذا الطابع، مع وإلى جانب الإسلام كدين، وتشريع، وكعقيدة الخ ما هنالك هو ما حصل من ترجمة وتواصل ونقل ثم هضم لفكر الغير، حتى ما كان فيه من مخالفات صريحة مع الإسلام، لكن ردّ الفعل كان عدم الاستسلام له، بل تمثله، ثم تحويله إلى نفس، البنية التي تغذّت به أو منه أو عليه، الاستقلال لا يكون عن فراغ، بل لابد من إستيعاب ما عند الغير وتمثله وبالتالي ستمخض الجديد، وهذا ما حصل مع اليونان عند تمثلهم لثمار حضارات الشرق، لوادي الرافدين [2] والنيل وهذا ما حصل مع الحضارة الإسلامية، ومع الحضارة الأوروبية الحديثة .

---

(1) ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978، ص 15 - 21 .

(2) لاثبات ذلك أنظر كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة، ثلاث طبعات، الكويت 1973، بيروت 1980، بغداد 1986، الفصل الأول كله، وكذلك الخامس .

7 ـ قانون لا شليه يقول : لكل بنية حيّة درجة من التماسك الداخلي يحفظ عليها بقاءها بوجة المؤثرات الداخلية والخارجية، لكن ليس إلى ما لانهاية، وإذا كان هذا يصدق على البنى العضوية فهو صادق على المجتمعات والحضارات والأفكار [1] .

8 ـ ليس بنية الكائن البشري العضوية الحيّة، هي روسية أو أمريكية، من يستطيع القول أن ما وصل إليه انسان اليوم من دماغ وأعضاء وقوى نتيجة للصراع وانتخاب للانجليز أو للعرب، أو للسلاف، إنها نتيجة للموجود البشري عبر تأريخه الطويل. هل يمكن قول الشيء نفسه بالنسبة لما صنعه الانسان وأبدعه وفكّر فيه أو استكشفه أو شعر به وعنه، من علوم وآداب واخلاقيات وتنظيمات اجتماعية وعمران، وحرف وصناعات. إن حضارة الإنسان اليوم ومع تجليها في صورة أتّم في هذا المجتمع أو ذاك، هي كمشعل الألعاب الأولمبية ينتقل من يد إلى أخرى، مع فارق مهم هو أننا إذا حذفنا ما يقدمه الإنسان مما هو متأطّر في دول وقوميات ومجتمعات محددة، ونوعية، نكون كأننا حذفنا «التقدم» العام، للحضارة البشرية، وللعلم البشري، وللفلسفة ولشتى مجالات النشاط العقلي والعملي للإنسان .

9 ـ في الثقافة : القومي والخاص يتفاعل مع العالمي والعام، لكنهما لا يتضادان بمستوى أدنى وكمثال : الإنجليزي والعربي والإفريقي الاستوائي، والشمالي القطبي يمكن أن يقدّم لهم نفس الطعام، لكن كل واحد من هؤلاء يحوّل جسمُه الغذاء إلى مثل تركيبه ولونه وتكوينه، والبرد والحر يتقيان بالملابس، لكن الاكتساء يتنوع حتى في ظروف جغرافية واحدة. هل يمكن قول مثل هذا مع موقف المجتمعات القومية أو المحلية بالنسبة للروافد الثقافية الإنسانية، أي أن الإنسان العالمي لا يبيد المحليّ القومي، بل معاً يكونان تفاعلاً مركباً، فيه عناصر عامة وفيه عناصر خاصة ؟ بحيث يمكن التحدث عندئذ عن ثقافة عربية، وثقافة يونانية وفلسفة عربية، وهكذا، دون أن نفترض أو أن نقع في مشكلات «الهوية» القومية، أو الهوية الخاصة كجوهر ثابت ماهوي خارج التأريخ والزمان، بل وجودها «كخاصية» مؤقتة [2] ومرنة، متجنبين أن تكون التسميات :

---

(1) حول هذا القانون، انظر : نظريات في تطور الكائنات الحية، ترجمة عبد الحليم حلمي، القاهرة، وكذلك : بريهيه : القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة دار الطليعة، بيروت 1973 .

(2) انظر حول موضوع «الهوية» القومية لا كجوهر ماهوي، نديم البيطار، «حدود الهوية القومية» دار الوحدة، بيروت، طبعة أولى 1982، الكتاب كله .

فلسفة انجليزية، أو فرنسية، دلالة على «نوع من العقلية ونوع من مستوى التفكير، وجوهر، ماهوي معين ثابت، بدلاً من ذلك تعتبر التسمية إشارة إلى مشاركة «لا» نوع مشاركة، وهذا لا يعني عدم وجود وتلمس خصائص معينة مشتركة وأخرى تفصل بين مشاركة فلسفة يونانية، وأخرى عربية أو حديثة، وهكذا إذا قارنا الفلسفة الانجليزية والفرنسية والالمانية في العصور الحديثة مع بعضها، لكن ما أحب أن أضيفه على الفور أن الخصائص المميزة لهذه الفلسفات على أساس بعد «وطني» أو «قومي» تقبل وتصح على فترات محدودة متوازية، لأن نفس الأحكام عن طبيعة الفلسفة الفرنسية تختلف باختلاف الفترات، مثلاً خصائص الفلسفة الفرنسية العامة قبل حركة التنوير (القرن قبل الثامن عشر) أي مع ديكارت هي غيرها عند «التنوير»، وهي غيرها بعد التنوير (القرن 19، 20) مثلاً برجسون، وهكذا الحال مع الفلسفة الالمانية [1]، فليست هناك خصائص واحدة ثابتة ودائمة، إنها مجرد تعبير عن تطور درجات نمو في الفكر الفرنسي أو الألماني. وأحب أن أحذر من الخلط بين ما نقوله هنا وتعبيراتنا غير الدقيقة لمعنى الفلسفة أعني عندما نطلقها على منظومات أفكار ذات محتوى ايدولوجي كأن نقول «فلسفة القومية العربية» أو الإيطالية أو الإسلامية.

10 ـ عند دخول العام والعالمي في بنية خاصة، يكتسي العالمي والعام بعض الخصوصية، فعلينا ألا نخشى من التذويب أو فقدان بعض خواصنا كاللغة، والقيم العميقة الجذور، لا السطحية، طالما أن الوافد والمقتبس سيتأقلم وسيصاغ ويتمثل وفقاً للخصائص الإجتماعية ـ الثقافية طويلة الأمد والتي مرت وامتحنت عبر أزمان وأزمات طويلة، بحيث أصبحت أشبه بالمورثات البيولوجية.

11 ـ المورثات أو المورثات الثقافية ـ الإجتماعية ـ الحضارة النفسية الخ، ليست ميتة، أي أنها هي الأخرى تتغير في مستويات أغنى وأوسع أفقياً وعمودياً وباتجاه وآفاق أوسع انسانية وعالمية، ولكن هذا التبدل لا يكون سريعاً ولا قفزوياً مفاجئاً أو مغلقاً، إنه سيجري وكأنه لا يوجد تبدّل، إلا إذا رصدنا فترات طويلة، ولاحظنا هذه الظواهر الثقافية والسلوكية والفكرية في أولها وفي آخرها.

---

(1) جارودي : النظرية المادية في المعرفة، ترجمة ابراهيم قربط، دار دمشق (بلا تأريخ)، وكورنفوت: البراغماتية والفلسفية العلمية، ترجمة ابراهيم كبة، بغداد، ص 47. وجون لويس : المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ط2، بيروت 1973، الفصل الخامس والسادس. وكتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت 1980، ص 10 - 11.

12 ـ ليس هناك من بديل، قبلنا أم لم نقبل !، أي لا بديل عن التواصل، ولا بديل عن المحلّي مع العالمي، فعدم التواصل ووضع الحواجز والعيش مع الذات فقط سيفقرنا، ويجعل مسيرتنا الحضارية جامدة، ذلك أن هذا اللقاء بينها، هذا التصادم والتحدّي والتداخل بين «الداخلي» و «الخارجي» يولّد الحركة والنمو وبدون هذه الثنائية لا يحصل تغير على المستوى الداخلي .

هذه هي الفروض، والآن ماذا نريد ؟ نريد ثقافة عربية متواصلة مع الثقافة العالمية، وفي جميع الميادين، لكن نريدها من خلال جهد عربي وابداع عربي، ومشاركة عربية ومبادرة عربية، لا ثقافة جاهزة مصدّرة، مشاركة عربية في حضارتنا عالمية، بلغة عربية وموظفة في مجتمع عربي، متواصل مع تراث عربي وتأريخ عربي، ثقافة تكون مكمّلة للماضي، كما أن الكهولة تحتوي كل ما كانة الانسان قبلها، وكما أن السنبلة هي جماع جهود النبتة منذ تبذر إلى الإثمار، ثقافة تنفي الماضي، بمعنى النفي الجدلي، أي لا تسحقه وتنبذه، بل ترفعه إلى مستوى جديد أغنى وأكمل .

والسؤال الآن كيف نصل إلى مثل هذا الطموح ؟ فيما يلي جملة ملاحظات مطبقة على الفلسفة، أي ما نراه للوصل إلى إبداع ومشاركة في الفلسفة العالمية عن طريق بناء فلسفة أو ثقافة فلسفية عربية .

أ ـ ما فعله المسلمون في عصور إزدهارهم نفعله، حيث تم نقل معظم التراث القديم، العلمي والفلسفي، واليوناني، والشرقي، بنسب درجات مختلفة، فلندرس ما فعلوه ولنستفد من تلك التجربة، بكل ابعادها ودروسها ونتائجها، وليس من سبيل في هذه الحلقة للتوضيح، فهي تجربة غنية يطول عندها الوقوف .

ب ـ التمثل الثاني، هو بما حدث مطلع النهضة العربية أواخر القرن التاسع عشر ومطلع العشرين وقد شخصت ندوات الفلسفة المنعقدة [1] في سنة 1961، و 1966، ثم ما تلتها من ندوات خصوصاً في الأردن والجزائر ومراكش في العقد الأخير، جملة عوامل اعاقت التقدم الفلسفي عندنا بعد الفترة العباسية، منها حملة الغزالي على

---

(1) حول هذا المؤتمر وأهم بحوثه، ومنها بحث إبراهيم مدكور، وماجد فخري، وجميل صليبا وآخرين، انظر كتاب: الفكر الفلسفي في مائة سنة، بيروت 1962، وكذلك أعمال المؤتمر الفلسفي في الأردن 1983، بعنوان الفلسفة في الوطن العربي، بيروت 1985 .

الفلسفة، والآخرين بعده، والحروب الصليبية التي صرفت الأذهان عن البحث والتفكير، ثم غزو التتر في القرن الثالث عشر، فأهلك الحرث والنسل، وبالنسبة للمغرب، ملوك الطوائف منذ القرن العاشر، وهزيمة الموحدين على يد الأسبان في القرن الثالث عشر، وسقوط غرناطة في القرن الخامس عشر .

في القرن التاسع عشر بدأت عوامل التغيير، حملة نابليون على مصر، والحركات الاستقلالية في القرن التاسع عشر المتسلحة بأسلحة العالم الحديث، وحركات التجديد على يد جملة من المصلحين الدينيين والمجددين، ومحبي العلوم الحديثة، وقائمة هؤلاء وأولئك طويلة متنوعة معروفة. ما حدث هنا هو حركة شاملة استهدفت نهوض الحياة الفكرية العربية في كل أرجائها، فناً وعلماً وفلسفة، كان قوام هذه الحركات الدعوة للحرية والعقل، الحرية من الجهل والخرافة ومن قيد النصوص وشرح النصوص وشرح الشرح والتي كانت حاجزاً أمام دراسة الطبيعة مباشرة، وأما التعقيل فتمثل بالدعوة إلى الاستناد إلى العلوم الحديثة ومناهج البحث التي أهمها شواهد الحس والتجربة [1] .

ج ـ تطوير المراكز الثقافية، من جامعات ومجامع علمية، ومراكز بحوث، وبنوك معلومات وبعوث إلى الخارج، ودراسات عليا، وتطوير المكتبات، فهذه كلها نوافذ للتواصل .

د ـ تهيئة النصوص الفلسفية الكاملة، العربية القديمة والأجنبية، فبدون إطلاع على النص الفلسفي الأصلي، لا يكون تفلسف، المختصرات غير كافية وتذهب بخير ما في النص الأصلي .

هـ ـ وهذا يقتضي بالنسبة للنص الأجنبي الترجمة [2]، وفي الحقيقة جوهر ما حصل زمن العباسيين هو الترجمةماذا؟ سنؤجل الجواب إلى ما بعد إكمال هذه العوامل .

و ـ النقد فقط عندما يتهيأ النص الفلسفس الجيد، العربي والأجنبي، يحدث الامتصاص والتمثل، ويأتي بعد التمثل النقد، ومن ثم ظهور الجديد والإبداعي [3] .

ز ـ التعددية. هكذا كان حال فكرنا الفلسفي فترة ازدهاره، لو أخذنا أية مشكلة فلسفية في

---

(1) زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية، طبعة أولى، دار الشروق، بيروت ـ القاهرة 1979، ص 5 - 41 .

(2) محمد زايد في بحثه عن أهمية النص، ضمن مجلة تأملات معاصرة، كندا 1985 .

(3) انظر، ناصيف نصار : طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت 1975، خصوصاً ص 276 - 283، حيث يوضح شروطاً أخرى مهمة للإبداع الفلسفي .

الوجـود أو نـظرية المعـرفـة، أو النفس، أو الأخـلاق الخ لوجـدنا تـلوناً وتعـددية في المنظورات وفي الحلول والمذاهب، بل توجد تعددية، حتى ضمن المذهب الواحد، مثل ضمن علم الكلام أو الفقه، وهذه التعددية الفلسفية تبرز على أشدها منذ عصر النهضة الأوروبية إلى اليوم، وسأفصل ذلك بعد قليل، أعني ضرورتها .

ح ـ الحـرية، وهذه شـرط ضـروري، إذ بدونهـا لا يكون نقـد ولا تعـددية، ولا إبداع، حـرية أمـام أنواع السلطويات وهي السلطة الحكوميـة، أي سلطة الدولـة والقـانون، وسلطة المعتقد والتقاليد، ثم سلطة المصالح [1]، وهذا حديث يطول، لكن أهم ما يمكن أن يقـال ويكون جوهرياً هو أن الفلسفـة لا تعيش بـدون الحـرية، حـريـة القـول وحرية العرض وحرية التبنّي، وحرية النقـد، وحرية التفكير، وذلك كـان أهـم ما أوجد فلسفـة اليونان، وازدهر فلسفـة زمن العبـاسيين، ولذلك لا أحـد ممـن دعـا إلى ابداع فلسفي وحداثة فلسفية غفل عن ضرورة توفر الحرية [2]، لكن الحديث عن حدودها ومدى ما تسمح به أنـواع السلطويات السابقة، يحتاج إلى مكان آخر، فنحن هنا أمام الخطوط الاستراتيجية العامة والمبدئية .

ط ـ تطوير الأسس المادية والتحتية لمجتمعنا العربي، فالثقافة لا توجد في فـراغ، بل توجد في انسـان يحـملهـا، ويزاولهـا، فإذا كـان هذا الإنسـان لا يحقق أدنى درجـات الوجـود المادي والإجـتـمـاعي والصـحي فكيف يمكن الحـديث عن عـقل مـتـفـتـح مـتـسـامح، وأخلاقيات وفن وآداب . . . الخ ؟

ارجأنا الحديث عن ماذا نترجم، وما ضرورة التعددية .

نحن بحاجة إلى معرفة الفكر الغربي ليس المعاصر فقط بل وفكر النهـضة الأوروبية وما بينهـما، ومعلوم أن هذا الفكر غني، متعدد المشارب والجوانب، وهو يحتـل خمسة قـرون، وإذا اعتبرت الأحداث فهو يحتل وقتاً مضاعفاً، وقد خاض صراعات لإثبات وجوده من أشكال التفكير السائدة عصر النهضة، وضد شتى أنواع الجهل والنظرات الخاطئة والجامدة

---

(1) فؤاد زكريا : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، القاهرة 1975، ص 13 - 16، 19، 23 .

(2) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة، القاهرة 1971، حيث يقدم ملخصاً حول آراء كتاب عددين في ضرورة الحرية للفلسفة، ص 327 - 342، وللتفاصيل حول مفهوم الحرية والحدود فيه، يفصل كتابنا : الفلسفة والإنسان ـ السابق ـ الفصل السابع كله، حيث عرضنا لآراء جملة دارسين ومنهم جون ستيوارت وهارولد لاسكي .

حول الطبيعة والمجتمع، ولم تكن مضامين الصراع في البلدان الأوروبية واحدة، فقد دخلت عوامل محلية وإجتماعية وحتى اللغة في تجديد هذه المضامين والمسارات، وتعددت المناهج، وتعدد الارتكاز على وسائل معرفية مختلفة، وتأثرت المناهج الفلسفية بحركة العلم وبالعكس، وإذن فنحن بحاجة إلى معرفة كل هذا، يمكن بالنسبة للعلوم كالطب أو الهندسة أخذ آخر ما وصلا إليه، وكذلك في الزراعة والإقتصاد وبناء المدن الخ، يمكنك في الطب وإقامة التجارب والفحوص والمعالجة عدم الالتفات إلى أبقراط أو جالينوس أو الرازي أو إبن زهر، أما في الفلسفة، فليس يمكن وكذلك في الفن والأدب، فإنه فقط من خلال تقديم خارطة للفكر البشري وبأدق تفاصيله، وبكل ارتباطاته، يمكن فهم شيء. إن دعوى المعاصرة لا يمكن أن تكون بفتح بوابة واحدة للفكر الماركسي إذا كنت ماركسياً، فقط، وبوابة فقط للفكر القومي إذا كنت قومياً، أو للشكي فقط إذا كنت شاكاً، أو للاهوتي فقط إذا كنت لاهوتياً، عدد ما شئت، فإن النتيجة إذا قصرت الأخذ والترجمة والتواصل على لون واحد هي عدم الوصول إلى إبداع فلسفي عربي، متسامح، عقلاني، علمي، انساني، عملي، عارف بشعاب الطريق، يكره التعصب ويحترم الحقيقة، هي من طريق غير «دَع ألف زهرة تتفتح ولتدخل انسام الفجر نوافذ بيتك وهل لم يكن هذا هو ما سلكته حضارتنا العربية الإسلامية الزاهرة، وأوروبا النهضة، واليونان.

7

من حقنا أن نعادي من يستعمرنا ويحبسنا ويؤخر تقدمنا، لكن من الخطأ أن نتصور أننا نستطيع إنجاز ذلك من خلال التخلف، وقطع صلتنا بمراكز قوة هذا المستعمر، لأننا حينئذ نقع في الفخ الذي يريد منا أن نقع فيه، وإلا ما معنى حرماننا من «التكنولوجيا» التي يتستر عليها دون أمم العالم الثالث وما معنى إمعانه في ضرب كل لمحة تقدم أو «تفوق» أو «بداية» دخول لبلد آسيوي أو إفريقي إلى عالمه هو ؟

ومن جهة أخرى إن كتابات هؤلاء الفلاسفة والفلاسفة والعلماء وتحليلاتهم منذ أوائل النهضة الأوروبية هي دنيا من الخبرة والحكمة والدخول في أغوار النفس والحياة والمجتمع والكون، وهي مرايا تعكس عصرها، وتعكس حركة المجتمع والفكر والعلم لما قبلها، وتعكس خطاً مستمراً، ليس محلياً، يمثل انعكاس علاقة الإنسان بالحياة وبالطبيعة في شكلها المتطور المتصل، حتى لو اكتسى صفات محددة زمنية، محلية، قومية وفردية، إن التفلسف واكتساب معرفة وطرق علمية، والتجريب، ومشاكل العلم، والسكان، وتحديد النسل وغير ذلك هي مشاكل مررنا وسنمر بها، ولا بد من المعرفة المفصلة بأحوال وحلول من مرّو بها

قبلنا لقد حلّ ذلك الفكر الكثير من المشاكل التي ما زلنا لا نعرف طريقنا إلى شيء منها، وقدم نقداً للفكر الذي قبله، وللجهل المتسربل بسربال العلم، لا ترانا نستطيع أن نستأنفه منعزلين عن ذلك النقد والجهد. وشيء آخر أن هذا الفكر الأوروبي، ليس محض بناءات فكرية ذاتية، فيمكنا إهماله، أو الإتيان ببديل له، ذلك أن جانباً مهماً منه علم، وتفلسف حول علم، إن الكشوف العلمية منذ عصر النهضة هي كشوف لقوانين طبيعية وإجتماعية وسايكلوجية وإقتصادية فرضها الواقع الحقيقي للطبيعة . . . الخ، وهكذا فهي والفلسفات التي تقوم عليها ذات صفة موضوعية، وفيها عنصر أو بعد عالمي عام فصلاً عن أبعادها الخاصة والقومية .

وهذا الذي نقوله يوضح لا ما علينا أن نترجم وبماذا نتصل، بل يوضح ضرورة ودواعي التعددية، فنحن محكومون بها، طالما أنها تفرض نفسها على كل مجتمع متحضر، عند بداية كل تفلسف، لكن دواعيها الأخرى هو ان فهم الفلسفة لا يكون باختزال جزء منها واعدام أجزاء. منذ عقدين أو يزيد، بل ومنذ بداية النهضة العربية، ظهرت دعوات إعدامية أو انتقائية بالنسبة للفلسفة، سواء ما نأخذ، أو ما ينبغي ان تأخذ من الغرب أو الشرق، وما يتبقى أو لا يتبقى من فلاسفتنا ومذاهبنا الفكرية القديمة، وقد حددت الدعوات القديمة لاعدام كل تراثنا الفلسفي باعتباره ضد الدين والاسلام وإنه فكر مستعار، ومعاد فإن كان لا بد من إبقاء شيء منه فهو علم الكلام، بل ربما مذهب الأشاعرة فقط، وأحياناً معهم المعتزلة وابرز مَنْ مثل هذه الدعوة محمد البيهي وعلي سامي النشار، ويبقى آخرون شيئاً من النزعات الصوفية مثل محمد مصطفى حلمي [1]. والإتجاه المضاد العدمي، يدعو إلى اعدام كل اتجاه فلسفي عربي أو إسلامي قديم لا يعتمد على العقل، كأن يعتمد على «الغنوص» أو «الاشراق الصوفي» أو «الوجدان» و«الباطن» فيعدم ابن سينا وسائر فلاسفة الفيض والغزالي وكل المتصوفة، وكل الفرق المعتمدة على النص الديني لا تتجاوزه إلى تأويل أو «عقلنة» ويبقون على المعتزلة وابن رشد، ممثل لهذا زكي نجيب محمود [2]، ومحمد عابد الجابري [3]، وهناك مَنْ هو أكثر عدمية واجتزاء فيدعو إلى قطيعة مع كل

(1) فصلنا أقوال هذا الفريق في بحثنا: صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه، مسلسل «الاستشراق» دار الشؤون الثقافية، العدد الثالث 1989، ص 32 - 76 .

(2) بالنسبة لزكي نجيب محمود نكتفي لتوضيح رأيه هذا إلى كتابه «تجديد الفكر العربي» بيروت 1971، معظم الكتاب خصوصاً ص 81، 88، 95، 138، 134، 144، 156، 165، 312 .

(3) انظر تفصيل ذلك في كتابه : «نحن والتراث» في مواضع متعددة، خصوصاً ص 57، 76 وكذلك 36 - 49 وكذلك كتاب الخطاب العربي المعاصر، طبعة ثانية، بيروت 1985، موضوع الخطاب الفلسفي بقسميه، ص 137 فما بعد .

التراث الفلسفي أو مع التراث كله، علماً وفلسفة، والوقوف مع الفكر الغربي الحديث، وابرز ممثل لهذا عبدالله العروي حديثاً، وشبلي شميل [1] في أوائل هذا القرن .

إن هذا وذاك خطأ كبير، وهو مخل بشرط التعددية، التراث سواء الحديث، أو القديم، هو بنية حيّة، في حينه، وإجتزاء جزء منه يخل بفهم بقية الأجزاء وتلاشيها، ولنضرب مثلاً : كيف نبقي على ابن رشد ونشطب معظم من قبله مثل الغزالي وابن سينا؟ خذ مشكلة أصل العالم، هل نفهم مذهب ابن رشد حولها وكتابة «تهافت التهافت» دون فهم الغزالي وكتابه «تهافت الفلاسفة» الذي رد عليه ابن رشد بكتابه ذاك؟ ولكن كتاب الغزالي هذا لا يفهم إلا إذا فهمت الغزالي ككل، ولا يفهم إلا إذا فهمت فلسفة الفارابي وابن سينا وارسطو وافلاطون، لأن كتاب التهافت هو رد على هؤلاء، ولكن لا يمكن فهم هؤلاء جميعاً إلا إذا فهمت كل المذاهب الفلسفية حول العالم التي كانت معاصرة لهم أو قبلهم، والتي يجمعها الغزالي ويفصلها ويطورها، وبما أن ابن سينا والفارابي يضعون نصاب أعينهم الرد على حلول المتكلمين حول أصل العالم وكذلك مذاهب أخرى مثل الرازي الطبيب، وهذا كله متصل بتأريخ الفلسفة عند اليونان أي بتأريخ طويل لحجج قدم العالم متمثلة ـ بأرسطو ومدرسته حتى بروقلس (القرن الخامس الميلادي) وبتأريخ طويل لحجج قدم العالم متمثلة في الفلاسفة المسيحيين خصوصاً أوغسطين ثم يحيى النحوي (القرن الخامس ـ السادس الميلادي) [3] والأخير رد بكتاب كامل على حجج بروقلس الثماني عشرة، وترجم كل هذا أو ذاك إلى العربية، وتعرف عليه الغزالي وابن سينا، فلو اتبعت منهج الانتقاء والتخيّر، فما الذي سيتبقى وما الذي سيشطب، ولو شطبت فكيف ستفهم ما أبقيت، ويبقى أن حب موضوع والتحزب له شيء، ودراسة التأريخ ومعرفة الحقيقة شيء آخر. والتعددية أيضاً دعوة للتنوع في الجهود والعلم، كل بما يناسب مؤهلاته وتخصصه، ونظرتهُ، فهذا أثاري أو مؤرخ يهتم بألواح سومر، وذاك معني بالنصوص يحقق

---

(1) كتاباه : العرب والفكر التأريخي، بيروت 1973، مثلاً ص 186، والايديولوجية العربية المعاصرة، بيروت 1970، ص 288 فما بعد ومواضع أخرى .

(2) شبلي شميل : مقدمته وآخر كتابه الذي هو ترجمة لكتاب بوخنر «سنن الارتقاء، ضمن فلسفة النشوء والارتقاء»، وهو كتاب بوخنر مع كتاب الحقيقة لشبلي، ج1، طبعة أولى 1844 .

(3) حول تفاصيل كافية عن كل هذا كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ثلاث طبعات، بغداد 1967، وبيروت 1980، وبغداد 1986، الكتاب كله .

نصاً أدبياً أو فلسفياً أو ما شئت، آخر يهتم بالجوانب العلمية من التراث الخ ما هناك، فلا يخس طرف بضاعةآخر، إلا بحدود متطلبات النقد الموضوعي، كما أن التعددية دعوة لإنطلاق العقول والأذواق والإجتهادات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، طبعاً يسار الفكر ويمينه، ويسار التفلسف ويمينه، ولندع ألف زهرة تتفتح، فقد «إتخمنا وصاية» ومرجعية وهيمنة، ومورس علينا كل هذا بأشكال خفية وظاهرة، بإسم الإلتزام تارة وباسم أنواع من «التابو» تارة أخرى. فهل نستطيع أن نجرب لو مرة واحدة حظنا بأن نترك للفكر ورجاله وللثقافة وحامليها حرية أن يسلكوا الدرب بأنفسهم وعلى ضوء عقولهم وهدي ضمائرهم ؟

8

المبحث الثامن

مستقبل العقلانية في العالم العربي أو العقلانية العربية طبيعتها ومستقبلها

ماذا نقصد من العقلانية في هذا البحث، تحديداً لا نقصد مذهباً عقلياً محدداً، مثل المذهب العقلي عند ديكارت في مقابل التجريبي عند فرنسيس بيكون، نحن لا نقصد فلسفة محددة المعالم وذات مواقف محددة من المشاكل الرئيسة في الفلسفة بحسب المعروف والواضح عبر مسيرة الفلسفة، كما ليس المقصود بالعقلانية في بحثنا هذا مجموعة معتقدات أو أفكار مقبولة أياً تكن؛ إن الذي نقصده هو الطريق إليها، ما نقصده هو فعل العقل أو فعل التفلسف، أو قل المعرفة التي تعتمد على العقل منهجاً وطريقاً ونقداً بمعنى أن يكون العقل «أقنوم نفسه» .

نحن نقصد بالعقلانية هنا وبشكل يزيل كل لبس فعل التفلسف المعتمد على العقل الحرّ الذي هو منبع ذاته وفيصل نفسه ومقياس رؤاه فيما يقبل أو يرفض، وبشكل أعمّ نقصد منهج التفكير الفلسفي في مقابل منهج التفكير الديني .

وبالنظر لأهمية هذا التأسيس في بناء البحث كله نوضح طرح الكتب المقدسة والطرح العقلي الفلسفي بجملة ملاحظات وأساسيات، وستفيدنا هذه في رسم حدود وطبيعة عطائنا الفلسفي عبر عصوره إلى الوقت الحاضر .

وابتداءاً نلاحظ تقارب الموضوعات التي عالجتها

الفلسفة مع الموضوعات الرئيسة للعقائد الدينية السماوية، مثل أصل الكون، وصلته بالله، وغاية الإنسان ومركزه فيه، وحياة الإنسان الخلقية، ومصير الإنسان بعد الموت، ومع هذا التماثل الذي لا يستغرق كل الموضوعات بينما كان الصراع قوياً ومستمراً بينهما، وهذا يستحق التساؤل والجواب، ذلك أن هذا الصراع وصل أحياناً على الأقل منذ مجيء المسيحية فالإسلام إلى وضع الإيمان في مقابل كل ما هو عقلي ومقابل كل فلسفة (1)، حتى لو كان فلسفة دينية، (علم الكلام) الذي هو دفاع عقلي عن المسلمات الدينية، كما هو واضح من تعريفه ومنهجه وغايته (2) .

إن سبب هذا التصادم يعود إلى الاختلاف في المنهج أكثر منه خلافاً في المحتوى والمضمون.

والمنهج في التفكير الفلسفي «نقدي» في حين أن منهج التفكير الديني «إيماني». إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ «التسليم» ذاته أساسي في الإيمان الديني، فأقصى غايات ذلك الإيمان هو أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة» (3) .

إن بعض المعتقدات الدينية الأسرار السبعة في الدين المسيحي مثلاً تستمد قوتها من سريتها وعدم إمكان تفسيرها عقلياً بإعتراف كبار رجال اللاهوت المسيحي وسواهم (4) كما

---

(1) توفيق سلوم : أفكار منهجية حول المسألة التراثية، ضمن ملف : الفلسفة العربية المعاصرة، مواقف ودراسات، اعمال مؤتمر الفلسفة الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت 1988، ص 419 - 420. حيث يعرض لآراء كثيرين من القدامى المسلمين حرموا الفلسفة وهاجموها مثل الخوارزمي والشهرزودي والمقدسي وابن الجوزي، مع مصادر كاملة، ونصوص أقوالهم .

(2) حول تعاريف لعلم الكلام عند القدماء في هذا السياق، انظر كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ط2، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1992، فصل (2). بواكير نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي، مدلول علم الكلام، ص 52 - 63 .

(3) فؤاد زكريا : الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985، ص 43 - 69 .

(4) حول هذه الأسرار السبعة، ومنها التجسّد، انظر بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى، مجلة كلية الآداب والتربية، الكويت، العدد الثاني 1972، ص 129 ومصادرها، وكذلك ص 137 حول قول توما الأكويني عن التجسد أنه من الأسرار السبعة التي لا يمكن فهمها بالعقل، وقول دنس سكوت باستحالة إثبات خلود النفس، ووجود الله بالعقل إثباتاً قاطعاً، وانظر آراء اللاهوتيين المسيحيين حول الأسرار السبعة، كتاب : فوريه : التجسد، ترجمة لويس أبادير، 1962، الفصل الخامس والسابع، وكذلك ديورانت : قصة الحضارة، ج11، الترجمة العربية ص 232 فما بعد، وقد فصلنا ذلك في كتاب مخطوط لنا عن : الفلسفة الوسيطة، القسم السابع، ص 21، بعنوان : المسيحية وبواكيرها اللاهوتية الأولى .

أن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكك والتدقيق إلى نهايته، بينما يرتكز الإيمان على القبول والتصديق. العقل والفيلسوف يريد أن تناقش كل شيء في حين أن رجل الدين حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة، لكي لا تصل إلى المعتقدات الأساسية، وإذن فكل من الفيلسوف ورجل الدين يقف على أرض مختلفة، ويبدو أن أسس الحوار الأولى بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أساس صلب، وليس إصرار الفيلسوف على أن يخضع كل شيء وكل المعتقدات لاختبار العقل هو من أجل هدم هذه العقائد، بل هو يفعل ذلك تمسكاً بمنهجه الخاص وسيراً مع الإتساق العقلي، ولو وصلت المناقشة إلى تأييد تلك المعتقدات الدينية قبلها العقل أو الفيلسوف، ولم يعترض عليها، أي لأنه «اقتنع بها» لا لأنه «يسلّم بها». كذلك فإن رجل الدين حين يرفض جعل المنطق أساساً لإيمانه أو رفض معتقده على أساسه؛ فإنه لا يفعل ذلك كرهاً. بالعقل أو المنطق، فهو يستخدمها في مجالات حياته الأخرى، لكنه يريد أن يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق، لا مجال فيه للنقاش والتدقيق والتشكيك، إلا عند الحاجة القصوى.

ويترتب على هذا أن الفلسفة في الغالب تغّلب جانب العقل، في حين أن الدين يغلّب جانب الإيمان والعاطفة والشعور والوجدان.

8

والفلسفة بشرية المصدر، بينما الدين السماوي وحيّ إلهي، كما أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة المطلقة الواحدة، فهو وحده يملك الحقيقة، وحتى الأديان الأخرى التي تشاركه هي خطوات ناقصة أو مُبدله، أو إنها لا تعبّر عن المطلوب كما يجب، بينما تفترض الفلسفة مقدماً تعدّد الآراء وتقبّل الرأي الآخر والمناقشة، وترى في ذلك إثراء للعقل وإقتراباً من الحقيقة، بينما يرى الدين في الرأي الآخر، المخالف مخالفة أساسية، زندقة وكفراً ومروقاً.

والمناقشات في الدين ربما يسمح بها في الفروع دون الأصول، بينما تمنع المناقشة في الأصول وتعتبر كفراً، ومن ثم تنزل ضروب التحريم المعنوي والمادي، كما حصل في أوروبا القرون الوسطى حتى في أمور بسيطة وجزئية جداً، وقابلة للتبّدل والمشاهدة. وهو أمر خيّم على واقعنا الفكري في العصور المتأخرة، ويتجه نحو القوة في العقود الأخيرة، أحياناً من قبل حكومات، وأحياناً من قبل جماعات وصل معها الحال إلى استحلال دم مخالفيها وتكفيرهم.

وهكذا يبدو أن وصول الأمور أو الصراع بين العقل والدين إلى هذا الحد، وهو في

الواقع صراع بين بشر من الطرفين، كاف وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساسي، وأعني به التكافؤ. كما يؤدي مثل هذا النوع من الصراع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة، وعلى أرضها هي، ذلك أنها تحت ظل هذا الواقع تفترض أن أي مناقشة يجب ألا تنتهي إلى رفض أي مبدأ ديني أساسي .

إن رجل الدين بما في ذلك المفكّر الديني «المتكلّم» مثلاً يختلف عن الفيلسوف العقلي، منطلقاً، ومنهجاً، وغاية، حتى لو عالجا موضوعاً واحداً، رجل الدين أو اللاهوتي ينطلق من مُسلمات دينية كبرى، ووسيلة النصّ الديني، وهدفه المطابقة مع عقيدته أو الدفاع عنها في أحوال وجود ما يُخل أو مَن يُخلّ بعقيدته، أما الفيلسوف فيبدأ من أرضه الخاصة، الخطاب الفلسفي «لوغوس ذاته» لدرجة أنه يمكن القول أنه يبدأ بلا مسلمات، إلا ما يمليه عليه عقله وثقافته وقناعاته ربما فيها أحياناً، العقائد الدينية في زمانه وفي بيئته الوطنية والقومية. أما وسيلته أي الفيلسوف فهو العقل، لا النصّ الديني أو الوحيّ، والنقاش، لا التسليم. أما غاية الفيلسوف فهي نشدان الحقيقة والسير وراء ما يوصله اليه البحث، أياً تكن النتيجة، حتى لو خالفت عرفاً أو عقيدة، بينما في التفكير الديني الحقيقة موجودة إبتداءاً .

ويمكن أن نضيف أن العقل عام ومشترك بين البشر، إنه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها، بينما الإيمان خصوصي بطبيعته، والعقيدة تسري على فئة محددة من الناس هي فئة المؤمنين، مع أنها تضفي على نفسها طابع الشمول والوحدانية، لكنها تجد في مقابلها عقائد أخرى تدعي لنفسها هذا الطابع ذاته .

إضافة إلى كل ما تقدم نجد أن الفكر الفلسفي تأريخي، متفاعل تفاعلاً حتمياً مع التأريخ سواء تقدّم عليه أو عاصره أو لحق به، أما التوجه الديني فهو خارج التأريخ والزمان، وذلك أنه يستند إلى الوحي ويلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التأريخي في أسسه الكبرى وعقائده الأساس (1) .

نكون بهذا التفصيل والوضوح قد حددنا المقصود بالعقلانية في هذا البحث، والتي هي منهج، أو فعل يقوم به العقل مستقلاً عن أية سلطة، غير سلطته هو .

والآن يحق لنا أن نسأل : هذه المواصفات العقلانية المنهجية، وهذا الفعل العقلي الحرّ، هل له وجود في تأريخ عقلنا العربي إلى اليوم، وبأي شكل أو مظهر، إن وجد، وبأي شكل أو مظهر إن لم يوجد .

---

(1) كمال عبد اللطيف : طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر، ضمن «الفلسفة في الوطن العربي» 1985، ص 203 - 204 .

إن الكلام عن واقع الحال في الساحة الفلسفية التي نعاصرها يبدوا سابقاً لآوانه إذا لم نمهد له، أعني إذا لم ننظر إلى أبعاد واقعنا الفكري اليوم بارتباطها بتأريخ الفكر العربي الإسلامي، إن ما حصل عبر تأريخ العقل العربي يحمل خصوصيات وهي وحدها تستطيع تفسير الكثير من خصائص وتوجهات العقلية العربية التي نعيشها .

جاء الدين الإسلامي واخصّ القرآن الكريم بمواقف تتعلق بالجانب النظري العقيدي أو قل الفكري في المشاكل الكبرى التي تواجه الإنسان، وتتطلب منه حلاً أو حلولاً، مثل وجود الله، وصفاته، وصلته بالكون، ومركز الإنسان، ومسؤوليته، وقيمه وأخلاقه ومصيره بعد الموت. والخاصية الكبرى أن القرآن الكريم يحدد تحديداً واضحاً لا لبس فيه أموراً كبرى مثل الإقرار بوحدانية الله، وبأنه موجد الكون، وإرسال الرسل، ووجود عالم ما بعد الموت، واعطاء قيمة خاصة للإنسان من بين الموجودات. بينما ترك التحديد بحضور عدد كبير من النصوص (الآيات) حول مسائل جزئية أو قُلْ أضيق نطاقاً من تلك (1) وهذه الآيات تحمل بحسب الظاهر وجهات نظر متعددة، بحسب الظاهر وعند أخذها منفردة مجزءة وهكذا اختلفت الآراء وتعددت المواقف داخل صفوف المدافعين عن الدين من متكلمين بكل فرقهم ومن فقهاء ورجال الحديث وحتى مؤرخين ولغويين .

هذا هو العامل الداخلي (نصوص القرآن الكريم) والذي يضاف إليه ظهور مشكلات سياسية وفكرية معاً. ويمكن القول أن «علم الكلام» يعتبر المظهر الأوضح والأكثر أهلية لمعالجة المسائل النظرية التي جاء بها القرآن الكريم، وكذلك في مواقف علم الكلام من المسائل السياسية الأخرى، وبرغم تعدد مذاهب المتكلمين ووجود تباين في موقفهم من النص الديني، وفي قبول التأويل بحدود، أو الامعان في التأويل، أو رفض التأويل كلياً، فإن علم الكلام لم يكن يتعدى الدفاع عن العقائد الإيمانية والمسلمات الدينية الكبرى بالأدلة العقلية. ولم تكن مهمته إنشاء فلسفات من مواقع مستقلة تماماً عن النص أو عن المسلمات الدينية .

إن منهجه وهو تأويل النص والتمسك بالمسلمات والإجتهاد حول الجزيئات. وكذلك غايته، وهي الدفاع عن الدين، وليس الوصول إلى الحقيقة أياً تكن وأياً يوصل إليها العقل، هما دلالتان على أبعاد أفقه العقلي ودرجة اعتماده على العقل كسلطة وحيدة، مطلقة في

(1) لويس ماسيتون، عن كتاب محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة، القاهرة 1958، ص 45 فما بعد، وص 52 - 64، وكتابنا : دراسات ـ السابق ـ ص 90 .

الإحتكام والانطلاق والغاية، وفعلاً فإن جميع مذاهب المتكلمين سواء مذاهب المتمسكين بالنصوص منهم أو المسرفين في التأويل، وسواء كانت الإشارة إلى المذهب الحنبلي أو المعتزلي أو الأشعري أو ما بين هؤلاء وأولئك فإن الجميع متفقون في أخذهم بالمسلمات الدينية والدفاع عنها وتأكيدها مع تفاوت في درجة العقلنة والتأويل (1) .

وبعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة التي وجد المأمون نفسه مضطراً إليها ليس بسبب حُلمه بأرسطو بل لوجود حاجة حقيقية، ووجود صراع فكري، ووجود تيارات من خارج الإسلام سواء من لاهوتيي المسيحية واليهودية والأديان الأخرى الوثنية والمجوسية والصابئية ووجود ممثلين للثقافات اليونانية والهلينية متمركزة في عدة مراكز ثقافية قبل الإسلام وبعده في جنديسابور ونصيبين والرها وانطاكية وحرّان والاسكندرية (2) وكانت الترجمة أول الأمر تقتصر على ما له حاجة عملية كالطب والحساب والهندسة والفلك وعلى نطاق فردي وليس رسمياً حتى في الزمن الأموي وزمن المنصور والرشيد، أقول بعد حركة الترجمة الرسمية الشاملة زمن المأمون وما بعده لوجود حاجات عملية وأخرى فكرية (مثلاً الوقوف موقفاً مستنداً على العقل ضد الغنوص الفارسي والشرقي (3) ولوجود حاجة إلى المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية والعلوم اليونانية، أقول لكل هذا ظهر إتجاه آخر فكري يتمثل فيمن اسماهم مؤرخونا القدامى «فلاسفة الإسلام» وكانوا يطلقون اسم فلسفة إسلامية على هؤلاء ابتداء بالكندي وصولاً إلى ابن رشد ومَن بعده، وتعددت المدارس الفلسفية هنا في تقديم حلول للمشكلات الفكرية وهي في الغالب نفس الموضوعات والمشكلات التي يتعامل معها الفكر الديني والكلامي، بحيث لم يكن الاختلاف بينهما في الموضوعات غالباً، وكنا أوضحنا منهج المتكلم ورجل الدين، فما هو منهج الفيلسوف الإسلامي ومنطقه وغايته ؟

من الناحية الإفتراضية وبحسب التعريف الذي قدمناه للتفكير الفلسفي العقلي كان

---

(1) في هذا الصدد نقول أن هذا الحكم يشمل المعتزلة، برغم ما أشيع عنهم من أنهم «أحرار الفكر في الإسلام» منذ شتاينر، ومن جاء بعده .

(2) أحسن بيان لهذه المراكز الثقافية اليونانية ـ الهيلينية، اسماعيل مظهر : تأريخ الفكر العربي، دار الكتاب العربي، بيروت (بلا تأريخ)، ص 9 - 21، وحول عشرات المصادر الأخرى عن هذه المراكز وحركة الترجمة، كتابنا : دراسات ـ السابق، ص 92 فما بعد، خصوصاً ص 102 - 100 .

(3) هذا ما أشار إليه كارل هيترشي بكر في بحثه «تراث الأوائل في الشرق والغرب، المقالة الأولى ضمن «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، ترجمة عبد الرحمن بدوي مع بحوث أخرى، القاهرة 1940، وللتفاصيل كتابنا : دراسات ـ السابق ـ ص 99، حول آراء أخرى مماثلة، وكذلك بحثنا : الغنوصية، مجلة كلية الشريعة، العدد الثاني، بغداد 1966 .

لازماً أن يكون منطلق هؤلاء الفلاسفة منطلقاً عقلياً مستقلاً ومن مسلمات عقلية خالصة، وللوصول إلى أية غاية يسلّم البحث والعقل إليها. ولكن ما حصل هو أن الجو الديني للإسلام وبحدود أضيق للمسيحية واليهودية، وهيمنة القوى الدينية ولكون أن معظم التأثير اليوناني المترجم هو من مدارس فلسفية يونانية مثالية وروحية وعبر إلى لغتنا بواسطة مترجمين متدينين بالمسيحية عموماً، ولأن الفلاسفة كانوا في ضيافة أولي الأمر وهم ممثلون للسلطتين الدينية والدنيوية معاً وهم حماة الإسلام والمسلمين وكذلك لأن منهج التأويل هو البحر الذي عبر منه يجتازها الفكر البشري آنذاك إلى مطلع عصر النهضة الأوروبية وهي مرحلة دينية ميتافيزيقية (1) بحكم الكثير من مؤرخي الحضارة وفلاسفة التأريخ وبسبب عوامل أخرى كثيرة لا يمكن تفصيلها في هذه العجالة، وأهمها قوة المواقف الدينية المحافظة من أهل الحديث ورجال الفقه والجناح السلفي النصّي من المتكلمين نجد أن ما يسمّى بفكر فلاسفة الإسلام لم يبتعد كثيراً عن السمة التي نجدها عند المتكلمين من حيث النتائج والتأسيسات لا من ناحية المنهج، إن المذاهب الفلسفية التي قدمها هذا الفكر الفلسفي للمشكلات الفلسفية تتصف بصفة ليس من بينها موقف واحد مادي بالمعنى الكامل للمذهب المادي، وفي عديد كتبي قلت وأكرر أنه لا يوجد بين فلاسفتنا فيلسوف مادي واحد (2).

وأقصد بفيلسوف مادي: فيلسوف يضع المادة كأصل للكون، مبطلاً وجود إله أو مدبر له. هذا هو التعريف الأعم والفلسفي (وليس الديني) للمادي، وهذا المذهب المادي لا يشمل منكرين للأنبياء كالمعري وابن الريوندي وربما الرازي الطبيب، فهم ليسو ماديين لأنهم يقولون بإله كما أن هذا المذهب المادي لا يشمل فلاسفة يقولون بقدم العالم بالزمان مثل كل الفيضيين وصوفيين إشراقيين طالما أنهم يقولون أن العالم ممكن الوجود بذاته وإن له مفيضاً وموجداً ومانحاً هو الله الواجب الوجود، أي أن العالم محدث بذاته ووجوده وكيانه رغم أن الإيجاد ليس له بداية لأنه فعل الله وفعل الله دائم مثله. كما أن هذا البعد عن المذهب المادي يشمل الرازي الطبيب مع أنه يقول بأن الله صانع العالم من مادة أزلية بل وحتى ابن

---

(1) مثلاً حسب تقسيم أوكت كونت المعروفة بالمراحل الثلاث، الميثولوجية والميتافيزيقية أو اللاهوتية، والعلمية أو الوضعية، انظر: ليفي بريل: فلسفة أوكست كونت: الترجمة العربية حيث يوجد تفصيل مطوّل لهذه المراحل. وكذلك تقسيمات هوبهوز وسان سيمون وفيكو: التفاصيل كتابنا: التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت 1989، ص 55 فما بعد، خصوصاً هوامش ص 57.

(2) مثال ذلك كتابنا: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ط3، بغداد 1986 (المقدمة) وكتابنا: دراسات ص - 107 106، وفي بحثنا: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دورية آفاق عربية، عدد (2) 1982 بعنوان «الفلسفة والثقافة» وغيرها.

رشد يبتعد عن المادي ـ شأنه شأن ارسطو ـ طالما أنه يقول بأن العالم يتحرك بمحرك لا يتحرك هو الله يعطي العالم نظامه (1) وحركته. وقد لاحظ ابن رشد وهو يرد على الغزالي (حيث أن الغزالي كأشعري في كتاب تهافت الفلاسفة وليس في كتبه الخاصة كفر الفلاسفة بقولهم بقدم العالم (2) أقول لاحظ ابن رشد وهو يلوم الغزالي : إن المذاهب في أصل العالم لا تبتعد كل هذا التباعد الذي يصوره الغزالي، ذلك أنهم والمتكلمون متفقون على أن للعالم ككل موجوداً ومحدثاً. وهم ثانياً متفقون على أن كل جزئي مثل هذه الشجرة أو زيد من الناس حادث له زمن منه ابتداء وآخر عنده ينتهي، أي الجزئي حادث، بقي شيء ثالث فيه يختلف المتكلم عن الفيلسوف الإسلامي وهو : متى أوجد الله العالم ككل؟ المتكلم يوجب أنه كان الله وحده وأن العالم وجد في وقت وزمان له ابتداء، والفيلسوف الفيضي يوجب أن العالم أوجده الله مع وجوده والإثنان لهما مبررات لقوليهما، هي ما يليق بالله وكيف يكون الفعل الآلهي والوجود الآلهي والإرادة الآلهية، ولا تعلّق للأمر بالدفاع عن قدم المادة والمذهب المادي إطلاقاً (3)، ويقدم ابن طفيل شبيه قول إبن رشد عندما يلاحظ أن الخلاف بين القائلين بحدوث العالم في الزمان والذات (أي عند المتكلمين) وبين الفلاسفة القائلين بقدم الفعل الآلهي هو خلاف لا أهمية له طالما أن الفريقين يثبتان وجود موجد (4) للكون كذلك يمكن الإشارة إلى أن الغزالي في كتبه الخاصة والتفصيلية مثل «احياء علوم الدين ومشكات الأنوار والمراتب العقلية وجواهر القرآن وكتبه المضنونه ومعارج القدس وسواها» يعتبر جميع الطالبين المسلمين من متكلمين مجسمه وأشاعرة ومعتزلة ومن فلاسفة ومن صوفية وواصلين وبرهانيين ليس سوى مراتب متدرجة ومستويات متصاعدة في فهم الله تعالى وصلته بالعالم وليس أنهم مواقف متضادة إلا إذا نظرنا إليهم دون اعتبار لتباين الخطاب والمخاطبين من عوام وأوساط وخاصة وخاصة الخاصة، فهم مثل ثمرة لها لب ولب اللب وقشر وقشر القشر، أو هم ثمرة نور تحيطه أنوار وظلمات بمقدار الابتعاد عن مركز النور (5) .

---

(1) انظر حول المذاهب اليونانية والإسلامية في أصل العالم، بحثنا : تأصيل فلسفات الوجود السابق.

(2) حول تعددية الغزالي، وأقسام الخطاب والمخاطبين وحقيقته، بحثنا : الغزالي مشكلة وحلّ، وهو فصل من كتاب مخطوط عن الغزالي، ونشر هذا البحث في مجلة كلية الآداب بغداد، عدد (13)، 1970، وضمن كتابنا : دراسات أيضاً .

(3) تفاصيل الجدل بين الغزالي ممثلاً للمتكلمين، وابن رشد ناقداً له وللفلاسفة، كتابنا : حوار السابق ـ القسم الثاني والثالث .

(4) ابن طفيل : حيّ بن يقظان، تحقيق صليبا وكامل عياد، دمشق 1939، ص 130 - 134 .

(5) بحثنا : الغزالي مشكلة وحل، ضمن كتابنا : دراسات، حول المصادر كاملة، ص 237 فما بعد وإلى آخر البحث، خصوصاً ص 237 - 270 .

ماذا يعني هذا سواء حكم ابن رشد أو ابن طفيل أو الغزالي ؟ وماذا يعني قول معظم فلاسفة الإسلام في مسألة حشر الأجساد في القرآن وتصوير الجنة والنار بصور حسية من طعام وشراب، ماذا يعني قول فلاسفة الإسلام أن هذا ضروري على مستوى العامة لأنهم أي العامة لا يفهمون الخلود الروحي والسعادة الروحية والعقلية أو أن باطن الشريعة هو الخلود الروحي، كل هذا وذاك يعني أن جميع الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي في الإسلام هو منظورات داخل فريق واحد هو الحل المثالي الروحي اللاهوتي .

هنا لابد من الإشارة إلى خطأ ارتكبه بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين من الغرب وخصوصاً بعض ممثلي الخط الماركسي والوضعي والعلماوي (2) عندما حكموا على كل فلاسفتنا وحتى المعتزلة بأنهم ماديون جدليون الخ ما هناك على أساس إقتناص نظرات جزئية لهم مثل قولهم بقدم العالم والمادة بالزمان عند الفارابي وابن سينا وبقية الفيضين أو عند ابن رشد وما إلى ذلك من جزئيات، علماً بأننا لو عدنا إلى المسألة الإسلامية في الفلسفة بحسب تسمية هؤلاء الماركسيين والماركسية أساساً لوجدنا أن جميع فلاسفتنا يضعون الله والعقل مبدأ للموجودات بما فيها المادة وقد أوضحنا هذه المسألة قبل قليل. والأمر ينطبق على الرازي الطبيب وعلى ابن رشد وعلى الكندي وهم الفلاسفة الوحيدون من بين فلاسفتنا الذين لا يقولون بنظرية الفيض وهذا يجر إلى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أو لنقل العقل حيث يرفض هؤلاء الماركسيون أن فلاسفتنا موفقون، وعلى العكس يرون أن فلاسفتنا اختاروا المادية الجدلية واخفوها تحت ستار التوفيق. طيب حتى لم يكونوا موفقين مع الإسلام واطروحات الدين فهو بحسب ما تبين لنا أعلاه توفيق لصالح ماذا ؟ لصالح فلسفة مثالية روحية لاهوتية خالصة وهكذا تبقى النتيجة أن فلسفتنا وكلامنا وتصوفنا هو فكر يدور في جو مثالي روحاني غير مادي وإلى حد كبير لاهوتي ديني .

لنقف قليلاً عند كل ما قدمناه وحتى الان، نجد أن ما وصلنا إليه يمكن بيانه بالنقاط التالية :

أ ـ لا توجد عقلانية مطلقة بل عقلانية مكوّنة تأريخيا ومرتبطة بزمان وأحوال أما العقلانية المطلقة فتوجد كذلك على مستوى المثال والأنموذج، أي وجوداً نظرياً ويمكن أن نضيف

---

(1) مثلاً : طيب تيزيني وحسين مروة، كتاب الأول : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط2، دمشق 1971، وكتاب مروة : النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، جزءان، خصوصاً الجزء الثاني 1979 .

8

أن لكل عصر أو مده تقصر أو تطول عقلانيتها بل ربما لكل فيلسوف مقياسه الخاص للعقلانية أن مقاييس العقلانية عند الصوفي الحدسي السالك غير مقاييس العقلانية عند أهل النص هي كذلك إبطال العقلانية، وسوف نذكر أنواع العقلانيات لاحقاً .

ب ـ الظاهرة الكبرى في تأريخنا الفكري هي التداخل بين العقلي والنقلي وبين الديني والفلسفي بحيث تبدو أن المشكلة الكبرى هي المشكلة الميتافيزيقية، مشكلات الكون وموجده، ومكانة الإنسان فيه ومصيره، من منطلق لاهوتي مثالي روحي .

ج ـ الغالب على كل هذه الطروح نصيبها وعقليتها هو الإطلاقية أي أن منهج كل هؤلاء هو الاطلاقية، فالكل يعتقد أنه يملك الحل الصحيح والوحيد وكل واحد يعتبر الآخر خارجاً عن حدود المعقول حتى ضمن المذهب الواحد بحيث يكفر التلميذ استاذه في كذا مسألة ولابد من الإشارة هنا أن فكرة الحلول المطلقة وأحادية الحقيقة كانت صفة للفكر القديم كله يونانيه وإسلاميه ومسيحيه وهكذا، يشذ عن ذلك مدارس صغيره الحجم والتأثير مثل السوفسطائيين قبل سقراط وبعض الشكاك اليونان. واستمرت الإطلاقية طيلة عصر النهضة وازدادت في القرن الثامن عشر في أوروبا، لكن التطورات العالمية خصوصاً في مجال بنية وحركة جزيئات الذرة زادت من الاتجاه نحو السببية والاحتمالية، التي بدت بوادرها نتيجة للثورة الكوبرنيكية وظهور نظرية التطور في الكون والاحياء وحركة نقد الكتب المقدسة علمياً وتأريخياً وما سوى ذلك (1) .

وهذا حديث يطول، المطلقية عند رجال الدين المسلمين مثلاً مطلقية مرجعية بالدين، إطلاقيتهم مرجعية القرآن الكريم والسنة النبوية والقياس والإجماع، صحيح أن هذه عملياً أدت إلى إجتهادات وتفاسير متباينة، مثلاً حول النصوص، لكن بقي الخلاف ضمن وحدة هي قبول أساسيات الفكر الديني وتصوراته الكبرى .

د ـ من خلال المسيرة الطويلة التأريخية تكونت بنية حية متماسكة ذات أطر محدودة، بحيث أصبح من الصعب إختراقها وإدخال عناصر جديدة إلا من خلالها وبالشكل الذي لا يخل بها اخلالاً ماحقاً، ولا يهدمها، وبحيث يبقى الطارىء الجديد متقولباً وممتصاً ضمن كيان البنية نفسها بحسب قانون شاتليه الذي أوضحنا آلياته سابقة، وسنأتي على تفصيل مفيد لفرضنا هنا بعد قليل. وقلنا أن هذه البنية هي بنية دينية في الغالب،

(1) حول هذه التطورات : كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق، السابق، كله خصوصاً ص126-139

ومثالية روحية لاهوتية في حقول الفكر العقلاني الفلسفي (1)، ولكن المفارقة هنا هي ما أحب أن أؤكده الآن من أن دور هذا الفكر العقلاني الفلسفي بما في ذلك الكلامي هو دور ضئيل جداً على المستوى الشعبي. ربما يتبادر إلى النص من كثرة كلامنا عن الفلسفة والكلام الإسلاميين منذ ظهورهما أنهما كانا مؤثرين تأثيراً كبيراً في بنية الفكر العربي الإسلامي على مستوى القاعدة، أو المستوى الشعبي، ما حصل هو العكس. دوائر الفلسفة ودوائر الكلام كانت ضيقة جداً. دوائر مَنْ يسمون بفلاسفة الإسلام كانت على هامش أو على الحدود الخارجية للبنية العقيدية والفكرية للناس، كانت في الغالب تدور في دوائر بعض الخلفاء أو الحكام ولم تكن وسائل النشر والإعلام موجودة بشكل تبيح إطلاع الناس عليها، وكانت نسخ المؤلَّف الواحد بعدد أصابع اليد، هذا أولاً، لكن ليس هذا هو السبب وحده، لأن هذا كان حال أي كتاب، الأسباب الحقيقية لإنحسار دور الفلسفة هو غلبة الطرف الآخر أهل الحديث والفقهاء والمفسرون، وأهل اللغة وعلومها والقصاصون، وهذا ثانياً، ثم معارضة هذا الطرف نفسه يؤيده الجمهور للتفلسف، واستمرت دعوات التحريم لكل المباحث العقلية بحيث لم يسلم من ذلك علم الكلام والتصوف العقلي أو الإشراقي. قصة هذا التحريم واستمراره ونوعه وكمه وتشدده حتى حرمت كل مباحث الفلسفة (بما فيها المنطق والعلوم الرياضية والطبيعية وعلم الكلام حيناً، وانحساره قليلاً بحيث تخرج هذه العلوم من دائرة المحرمات قصة طويلة لا مجال لذكرها هنا) . ولذكر أشخاصها سواء على مستوى الحكام أو على مستوى الفقهاء ورجال الدين (2) هذا ثالثاً، يضاف إلى ذلك كسب رابع بضآلة دور العقلانية الفلسفية أو الفلسفة العقلية هو حجب متعاطي الفلسفة لعلومهم

8

---

(1) كثيرون يؤكدون هذه الطبيعة اللاهوتية وهيمنتها مما يجعل الممارسة الفلسفية في أفقها التنويري غائبة، أو حاضرة بصورة موقف يسعى لتبرير مشروعيته، ويرى البعض أن انقطاع الممارسة الفلسفية لمدة طويلة، بسبب ظروف منها معاداة وفتاوى ضدها مثل فتوى ابن الصلاح، تحتم حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن وبين القيم التي حملها الغرب. انظر : طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر، للدكتور كمال عبد اللطيف، ضمن كتاب «الفلسفة في الوطن العربي» ـ السابق ـ ص 205، وقريباً من ذلك أديب نايف، بحثه «دراستنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة»، ضمن نفس الكتاب، ص 156 فما بعد، وسلمان البدور : «التراث والمعاصرة ورؤية جديدة لفلسفة عربية معاصرة» المجلة الفلسفية العربية، مجلد (2)، عدد 11 حزيران/ يونيو 1992، ص 5 فما بعد، حيث يشير إلى آخرين، خصوصاً ص 8 .

(2) حول تفاصيل هذا التحريم : مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959، القسم الأول، الفصل الرابع، ص 77 - 94 .

عن الناس تحت مقولة : "المضنون به على غير أهله" في تصنيفهم للناس أو للمخاطبين إلى عامة "خطابيين" ووسط "جدليين" وخاصة "برهانيين أو واصلين". حيث يوصون أول وآخر كتبهم بعدم إطلاع العامة وغير الخاصة المؤهلين عليها (1) .

إن الفكر السائد جماهيرياً عبر تاريخنا لم يكن ما ينتجه فلاسفة الإسلام وبدرجة أقل انحساراً ما ينتجه المتكلمون. وإذا صنفنا المتكلمين نجد أن ما كان مقبولاً لدى أغلبية رجال الحديث والفقه والتفسير والتأريخ واللغويين والعلوم الدينية واللغوية الأخرى هو المستوى الذي يضعه الفلاسفة تحت خانة "المستوى الخطابي" الذي يقبل النصوص الدينية بمستوى الظاهر، والوقوف عند النص دون تأويل، مع ميل شديد للتشبيه والتجسيم، دون أية محاولة لاستدلالات عقلية أو تأويلات مجازية باطنية، حتى في فترة التشجيع الحكومي الرسمي مثلاً عهد المأمون والمعتصم وسيادة المعتزلة رسمياً، أو في الأندلس فترة ابن طفيل وابن رشد. إن إتجاه ابن باجة وابن طفيل إلى فكرة "المتوحدّ" الذي يصل إلى كل شيء منفرداً، وبواسطة العقل، وإن تصنيف ابن رشد للمخاطبين كما أوضحنا أعلاه، كل هذا دلائل على انحسار التفلسف عن المستوى الشعبي والوسط وانحساره في هامش الحياة الفكرية من المجتمع الإسلامي .

الملاحظة المهمة هنا أن العقلانية الفلسفية وعبر تأريخنا، ومع أنها عقلانية مثالية لاهوتية، وليست مادية، ولا هي تفلسف خالص، كانت غير مقبولة، بل محاصرة وهكذا يبدو أن الفارق على مستوى التأثير الجماهيري لم يكن كبيراً بين فترة مزدهرة أو فترة عقيمة في فترات تاريخنا حتى اليوم. كل ما سُمح به هو عقلانية مؤطرة مموضعه، محاصرة، تدور في فلك إيجابي لاهوتي خالص ولا تكاد تستطيع الوقوف على قدميها أو أن تجد لها مكاناً ثابتاً تضع عليه أقدامها .

أنواع العقلانية وما يوجد منها عندنا :

مما تقدم يمكن الإشارة إلى غياب العقلانية المطلقة أي الفلسفة الخالصة وهذا يقتضي بيان أنواع العقلانيات على المستوى العقلي والبشري العام لمعرفة المتوفر منها في بنيتنا العقلانية منذ تكوينها إلى اليوم .

---

(1) توضيح هذا الفكر وأصناف المخاطبين عند الغزالي وابن رشد بحثنا : الغزالي مشكلة وحلّ، نفس المواضع .

أ - **عقلانية دينية تجاوزية** (ترانسيد نيتال) أو متعالية، تتجاوز العقل وتسفهه وترى في السري والغامض واللامفسر وفي الإذعان للغيبي بدون نقاش منتهى العقلانية. ولها شعبتان : عقلانية تجاوزية صوفية، تعتمد على الحدس أو الذوق أو المعرفة الدينية وأخرى عقلانية تجاوزية نصيّة .

ب - **عقلانية دينية مفتوحة أو مرنة**. ترى أن الدين والعقل أو الشريعة والفلسفة لا يتضادان، لكنها تنطلق من مصادره ومسلمه هي أن الدين أو الوحي هو الذي يحدد ويقود العقل. وهذه متوفرة عندنا، بأشكال مختلفة وأبرز ممثل لها الكندي الفيلسوف والمعتزلة وآخرون .

ج - **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية هذه المرة) تعتمد على العقل فقط لكنها تعترف بأهم فكرة دينية أعني الإقرار بوجود موجود ومنظم لهذا الكون وربما وجود خلود روحي وعالم آخر بعد الموت. وهذه متوفرة أيضاً عندنا، من ممثليها الرازي الطبيب وأبو العلاء المعري وابن الريوندي وآخرون .

د - **عقلانية لاهوتية** (ولم أقل دينية) تعتمد على العقل، لكنها لا تراه مناقضاً للنصوص والعقائد الدينية إذا فهمت من الباطن، وإذا أولت بمستوى الخطاب الفلسفي وليس العامي، ويمثل ذلك معظم فلاسفتنا تقريباً .

8

هـ - **عقلانية علمانية**، تقول بفصل الديني عن الدنيوي وحصر الديني في علاقة فردية بين الانسان والله، بشكل قريب من دعوات الإصلاح الأوروبي مضافاً إليه فكرة "الحقيقيين والتي شاعت بعد إبن رشد في جامعات باريس واكسفورد ومعناها أنك تؤمن بكل ما يوحيه العقل والعلم الطبيعي من جهة الطرحين، ويصل إلى حد نفي أحدهما للآخر، ولا أعرف ممثلاً لهذه العقلانية عند مفكرينا القدامى ولا أدري إن كان يوجد مثل هذا عندنا اليوم .

و - **عقلانية عقلية خالصة**، تتجاوز كل سلطان أو سلطة سوى سلطة العقل وهذه أقسام: عقلانية شكية، منهجها الشك، ولا شيء مقدس ولا تقبل شيئاً إلا بعد عرضه على العقل والتمحيص الدقيق، ولا أجد لها ممثلاً عند فلاسفتنا ولا يدخل شك الغزالي ضمن هذا الفريق ولنا وجهة نظر سرحناها في أسباب شكه وحدود شكه

وأسباب توجهه إلى الشام ونتائج هذا التوجه عرضناه في أحد فصول كتاب لنا عن الغزالي [1]

وهناك ضمن هذه العقلانية عقلانية تجريبية أو وضعية، ترفض ما لا يدرك بالحس وترفض الميتافيزيقا، وتبشّر بانتهاء دور الدين والفن والفلسفة، وتبقي على العلوم الموضوعية، وعلى مهمة تحليل اللغة والكلام الفلسفي تحليلاً لغوياً منطقياً كأقصى مهمة لفلسفة اليوم والمستقبل. وربما يقوم رفض ابن خلدون للفلسفة وتحريم الميتافيزيقيا على وجه الخصوص على أساس قريب من الاتجاه، وابن خلدون سابق عليه زمانياً وإن كان توجهه الديني والاعتقادي ينتمي إلى الخط الديني الأصولي النصي [2] .

وهناك شعبة ثالثة للعقلانية العقلية، أو الخالصة، هي العقلانية النفعية أو الذرائعية ويوجد عندنا ممثلون لها في مسائل محددة، مثل موقف ابن رشد من قبول فكرة المعاد الدينية على أساس ذرائعي، وكذلك قبول التصور الجسماني، والجهة لله، على نفس الأساس ولأغراض دينية بحتة، ولا مجال للتفصيل هنا [3] .

ز - **العقلانية الحقوقية** : وأقصد بهذا تأكيد لوائح هيئة الأمم ومنظماتها العالمية الأفق على حقوق الفرد في الاعتقاد والرأي الفردي بلا قيد ولا شرط. من الواضح على نطاق العالم العربي الحديث وجود مفارقة كبرى، فبينما تتجّه حياتنا الاقتصادية التشريعية والعلمية عموماً من صناعة وزراعة وتكنولوجيا إتجاهاً عالمي الأفق، فنجد

---

(1) كذلك المرجع السابق .

(2) حول تحريم ابن خلدون للفلسفة على أسس تجريبية وضعية، مقدمة ابن خلدون السادس، الفصل الخامس بعنوان أبطال الفلسفة، ص 129 فما بعد، ثم الفصل (31) ص 446 - 447، والفصل (21) في علم الآلهيات ص 392 - 393، والفصل (11) علم التصوف، كذلك انظر لاكوست: العلامة ابن خلدون، حيث يبين أن نقد ابن خلدون للماورائية العقلانية أو الفلسفية على أسس من المذهب الحسي التجريبي، كان عملاً إيجابياً برغم أن دوافعه الأصلية هي دوافع دينية رجعية، على حد تعبير لاكوست، الترجمة العربية من قبل ميشال سليمان، ط2، دار ابن خلدون 1978، القسم الثاني الأرقام (4)، (5) ص 217 - 244، وكذلك البحث الممتاز لمحمد عزيز الحبابي، الأصالة المنهجية عند ابن خلدون، ص 9 فما بعد من مهرجان ابن خلدون، 1962، منشورات الدار البيضاء، 1962 .

(3) حول تفاصيل ذلك ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978، المسألة الخامسة، من الفصل الرابع، ص 133 فما بعد، عن المصادر، وكذلك الفصل الرابع، ص 78 فما بعد، عن الجهة والجسمية بالنسبة لله .

قوانين ودساتير الدول العربية بشكل عام وكذلك بعض الدول الإسلامية تأخذ كثيراً من الدساتير الغربية الحديثة، كما يسمح باشتراك المرأة على قدم المساواة في الحقوق والواجبات، والخروج للعمل، ويسمح للبنوك والفوائد على الأموال المودعة، ويسمح بالحياة الإجتماعية بأشكال متعدّدة وبيع الخمور وتصنيعها، وما إلى ذلك من مجالات واسعة عملية وحياتية، نجد من جهة أخرى أن الحكومات العربية والإسلامية تواجه ضغوطاً شديدة من قوى إجتماعية ضد التوجّه العالمي الحرّ في حقوق الأفراد، فيما يخص الرأي والنقد والاعتقاد، وسوف نشرح هذا في كلامنا عن العوائق ضد العقلانية اليوم .

هنا نأتي إلى واقع الحال اليوم .

هنا نلاحظ الظواهر التالية :

1 - إفتقاد العقلانية غير المشروطة، العقلانية المنهج التي بدأنا بتحديدها أول هذا البحث، واستمرار هيمنة العقلانية المكونة تأريخياً في معظم ما يدور في الساحة من مذاهب واتجاهات .

إن معظم ما يدور في الساحة منذ عصر النهضة العربية منذ مطلع هذا القرن يدور في أفق تقريب الماضي من الحاضر وفهم الماضي من خلال الحاضر، وكأن التأريخ لا يسير، أو أنه ينقلب على عقبيه، أو يدور حول نفسه، فتفقد اللغة دلالاتها الزمانية والمكانية، وكذلك المذاهب والمناهج والأفكار، بل الأحداث، وحتى الكشوف العلمية الواضحة الحداثة، وتخلط الأوراق، ويفقد الاحساس بالتغيّر والتطور والنمو والنضوج، فيصبح الحاضر قميئاً وعالة على الماضي .

إن على الشاب اليافع، بل الرجل الرجل أن يسير، ولكن ضمن حبو طفولته وتلك مفارقة عجيبة، فالطفولة غير الشباب، الشباب غير الرجولة، وحبو الطفولة وخطواتها غير الواثقة لا يمكن أن يكون بديلاً عن خطو الشباب الواثق وخطو الرجولة الصلب المتماسك الواثق من نفسه، هذا هو المثال الصحيح في مسار تأريخ الفكر والعلم وكل أمور الحضارة، طفولة فشباب ونضج إلى ما لا نهاية، وليس في دائرة مقفلة، لكن ما يجري من تنظيرات في ساحتنا الفكرية منذ قرن ونصف هو أن البداية اكتمال، وكلما

تقدمنا من نقطتها باتجاه المستقبل نبتعد عن الكمال وعلينا لذلك أن نبقى مشدودين بأكثر من حبل حتى نبقى نراوح في مكاننا، دائرين في تلك الدائرة منهجاً ورؤية وفي كل أمور الدنيا الواسعة المتعددة الجوانب والمناحي. ويكفي أن نضرب أمثلة من اتجاهات الفلسفة العربية منذ عقود إلى اليوم، وبعضها إنتهى ومات أو كاد يموت، لفهم هذا الحكم .

وإذا اعتمدنا على تصنيف جميل صليبا - على ما فيه من نواقص وما لحقه من تصحيحات وإضافات [1] - ماذا نجد، نجد ما أسماه جميل صليبا بالاتجاه العقلي عند محمد عبده ومحمد فريد وجدي، ويوسف كرم وشارل مالك (وكل هؤلاء يجمعون بين الاتجاه العقلي والديني). ثم نجد ما اسماه بالاتجاه الروحي، ممثلاً في وجدانية العقاد، وجوانية عثمان أمين، ورحمانية زكي الارسوزي، وشخصانية محمد عزيز الحبابي، ورنيه حبش، ويمكن أن نشير بحسب تصنيف زكي نجيب محمود إلى هذه الاتجاهات الدينية - العقلية - الروحية، ما أسماه زكي نجيب الاتجاه الروحي الخالص عند محمد مصطفى حلمي، والاتجاه المثالي المعتدل عند توفيق الطويل [2] .

كل هذه الاتجاهات كشكولية، يهيمن عليها المنظور التوفيقي وكل سمات ما أسميناه بالعقلانية المكوّنة تأريخياً، مع فوارق لا تؤثر كثيراً في هذا الحكم .

---

(1) جميل صليبا : الانتاج الفلسفي ـ الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم، في كتاب : الفكر الفلسفي في مائة عام ص 399 فما بعد، ثم فيما بعد بعنوان «الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة» ضمن بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية، تشرين 1996، والمنشور سنة 1967، وأعيد نشره في مجلة : تأملات معاصرة، كندا، سبتمبر/أيلول 1985، ص 19 فما بعد .

وقد حصل نقد لهذا التقسيم وإضافات عليه باستمرار، من قبل ناصيف نصاً وسعيد بنسعيد وكمال عبد اللطيف، والأخير يقدم نقداً على صليبا ونصار معاً، وأحمد ماضي، انظر بحثنا : الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، هل هي إبداع أم إعادة انتاج، مجلة آفاق عربية .

حيث الإشارة إلى دراساتهم التالية : سعيد بنسعيد : «حول التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراب» مجلة تأملات معاصرة، ص 51 فما بعد، ومنشور أيضاً ضمن الفلسفة في الوطن العربي ـ السابق ـ ص 97، وناصيف نصار : الفلسفة في مؤتمر الأيديولوجيا، بيروت 1980، ص 138 - 152، وينقل بنسعيد نقده لصليبا، في بحثه السابق، كذلك انظر : كمال عبد اللطيف ـ بحثه السابق ـ ص 206، ماضي : الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، ص 173 .

(2) زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية، طبعة أولى، دار الشروق، القاهرة 1979، ص 23 - 35 .

2 - نجد عقلانيات زعمت لنفسها اعتمادها على أقنوم ذاتها وعقلها، مثل "وضعية" زكي نجيب محمود و"وجودية" عبدالرحمن بدوي أو "عقلانية" عثمان أمين الديكارتية أو "برجسونية (رحمانية) الأرسوزي"؛ ولكن الملاحظ عليها ما يلي : معظمها، إن لم أقل كلها سرعان ما اكتشفت أو كشف لها أنها "تابعة" وتلميذه وليست مؤسسة، وأن فرحتها بالجديد، كطفل أكتشف العالم لأول مرة، أصبحت مجرد تسلية كما أن بعضها نحا إلى ما يلائم نفس العقلانية المهيمنة تأريخياً، أعني التفتيش عن فكر ملائم، فمثلاً عبدالرحمن بدوي راح يلتمس وجودية مؤمنة أو صوفية، وهكذا فعل عثمان أمين مع ديكارت، ولكن الظاهرة الأهم أن الكل وفي مواجهة قرب أجله راح يهدم كل ما بنى عوداً على بدء. والأدهى من كل ذلك أن بعض دعاة الفكر الماركسي استعملوا نفس منهج العقلانية السائدة، فراحوا يلتمسون سنداً لماركسيتهم في نصّ ديني أو في فكر مفكرينا القدامى، حتى ليكادوا يدخلون كل مفكرينا وفلاسفتنا بما في ذلك المعتزلة، كبناة ومؤسسين للديالكتيكية المادية والتأريخية معاً [1] .

3 - وأمر الفلسفات الدينية أو قل الاتجاهات الدينية السائدة على الساحة اليوم ودعواتها للعودة إلى منهج السلف الأول، بعيداً عن الاجتهادات والبدع، ليس في ميادين الفلسفة والفكر فقط، بل وفي أمور الحياة والفقه والعبادات، واضح الدلالة والمنهج والأبعاد والنتائج .

8

من حقنا أن نتساءل : ألا يريد أحد أن يقول أنه جاء بشيء من عنده، ومن عصره الذي يعيشه ؟ ألا تستحق هذه الظاهرة ظاهرة العودة بأشكال وأساليب ربما تكتيكات معقدة إلى الماضي، لأخذ الإذن منه واستمداد الشرعية منه، أقول ألا تستحق هذه الظاهرة الدراسة ؟

واسرع فأقول أن أحد دروسها وعبرها هو أن العقل العربي واقع تحت ضغط "المرجعية" بشكل أكبر بكثير مما يشعر به أو يدعيه، وإننا في الأعم الأغلب - استثناءات قليلة - ما نزال نعيش ضمن البنية العقلانية المكونّة تأريخياً وهذا يستدعي أن ندرس واقعنا دراسة جادة لنتعرف على أسباب مراوحتنا وبقائنا ضمن منهجية وفكر مرحلة سابقة، ونحن نعيش على تخوم الألف الثالث، ونستخدم آخر مودات الملبس وطرز البناء، والسيارات وما يتصل بهذا أو ذاك .

(1) أنظر حاشية 16 اعلاه عن كتابيهما .

4 - زيادة الدعوات للإنغلاق والتمحور حول التراث، ماضياً وحاضراً، حتى إن بعض الداعين ضد الفكر الغربي، والمستشرقين، دعا إلى أعجب العجائب وهو ترك العلم الغربي (علم الطبيعة والرياضة وكل العلوم الموضوعية) والاستناد على العلم العربي[1]؛ ولا أدري كيف يكون الأمر كذلك، وعلوم الطب والفلك والفيزياء والرياضيات، وسواها من علوم بالمعنى الخاص للعلم الموضوعي، وحدة متكامله، أعني أنها عالمية، وليس إنجليزية أو صينية أو عربية، والحديث عن علم غربي أو أوروبي، إشارة إلى مشاركة لأنواع علم ! مشاركة في مسيرة العلم، ويبقى بعد ذلك أن العلم له تأريخ، وأن نهايته تطور على بدايته ومساراتها قبلها، ولا يمكن الرجوع إلى "علوم الطبيعة هذه" في الماضي كبديل لما وصلته في الحاضر، كما أن هذه الدعوة متراجعة ومتخلفة جداً عن دعوات سلفية سابقة لتحريم أو معارضة الفلسفة في جانبها الميتافيزيقي، مع الإبقاء بتحفظ على العلوم الطبيعية، والمنطق الخ لأنها عالمية. وهذه دعوة الغزالي في أقوى كتبه هجوماً على فلسفة عصره، كما نجد أن ابن حزم يدعو إلى إطلاع أقرانه على العلوم الطبيعية اليونانية والمترجمة .

5 - في هذا الصدد نسجل أننا كلما تقدم بنا الزمن نسجل تراجعاً واضحاً، فهناك تراجع في حركة الترجمة، لا أقصد كماً فقط، بل نوعاً واتجاهاً ومحتوى فكرياً، وكذلك يوجد تراجع في البعثات أو البعوث إلى الخارج، وكذلك في الاستفادة من الأجانب والغربيين على وجه الخصوص في التدريس، وكل هذا وذاك يشجعه الغرب وامريكا - في هذه المرحلة بالذات - وذلك واضح ومكمل لعرقلة حصولنا على التكنولوجيا وكل ما يتصل بالعلوم الخطيرة وأسرار المكتشفات الجبارة في حقول الذرة والدماغ والجينات والكمبيوتر، وعلوم أخرى جديدة خطيرة .

إن هذا التراجع في كل الميادين، عن التواصل مع "الآخر" واضح، على مستوى الحماس والدعوى "للتواصل" الذي نجده عند رجال عصر النهضة العربية، مثل طهطاوي، وشبلي شميل وآل صروف وغيرهم، كما أنه يشكل تراجعاً حاداً عما حصل زمن النهضة العربية الأولى في الفترة العباسية المزدهرة .

وأسجّل هنا بالمناسبة الملاحظة التالية : غياب المحاولات حول نظريات العلم أو

---

(1) محمد الصادق عبد اللطيف : الاستشراق، الواقع والاتجاهات، والمواجهة ضمن «وحدة الثقافة العربية» أبحاث ندوة عمان ـ الأردن 1963، الأردن 1985، ص 242 .

فلسفة العلم، كما كان حصل أول عصر النهضة العربية المدنية على يد شميل واسماعيل مظهر وآل صروف وآخرين من اتجاهات مختلفة [1] . وشهدت بدايات القرن العشرين وأواخر القرن التاسع عشر محاولات بين هؤلاء واتجاهات مخالفة، لكنها تجري عموماً في جو من التعاطف والتسامح والرغبة الجادة في الوصول إلى حلول وما يحل إشكالات قائمة من تخلف وجهل وخرافة [2]، على الضد من الجدل الدائر اليوم في أمور تخص الماضي، وفي أمور جزئية شرعية وطقوسية، وبأساليب عقيمة دوكماتية وقهرية .

وفي مثل هذا الجو المحيط بنا، مع غياب النص الفلسفي للآخر وتضاؤل الرفد الفكري العالمي في ميادين الفكر والفلسفة، والانقطاع عن ركب الحضارة في كل الميادين الجوهرية للحضارة نستبعد ابداع شيء أو مواصلة السير إلى الأمام، وعلى الضد من ذلك سنبقى في دائرة الظلام والتعصب والتحريم. وكيف يتسنى لنا حضور عقلانية منهجية في مثل هذه الأجواء، والعقلانية كمنهج هي نقد متكافىء وتمحيص ورؤية وتبصير، لا يتأتى مع الصوت الواحد، ومع الانغلاق، وغياب التعددية الفكرية، ومن أين لنا كل هذا أو ذاك، ونحن نقطع جسورنا الواحد بعد الآخر مع "الآخر" أو قل مع عصرنا وحاضرنا، عصر الإنسان وحاضر الإنسان .

6 - ويدخل في هذا المجرى فعل النصّ وسلطته مرة أخرى، ولا أريد أن أعيد ما فصلناه حول النص وأثره والموقف منه تأريخياً عند اسلافنا، إنما أريد هنا أن أنوه بملاحظة فؤاد زكريا الممتازة وهي أن جميع الأطراف في الساحة الفكرية اليوم في أمة العرب تلتمس سنداً لآرائها من "النصّ" يقول فؤاد زكريا : "نجد في العقود الأخيرة اتجاهاً متزايداً إلى الاستشهاد بالنصوص من أجل حسم أية مشكلة فكرية، ومن الواضح أن منهج الاستشهاد بالنصوص يعكس في داخله إتجاهات إلى "التخويف"، ومن ثم فإنه هو نفسه - في جانب من جوانبه - يمثل نوعاً خاصاً من ممارسة الارهاب، إذ أن الفكرة الكامنة من ورائه هي : "هذا ما يقوله النص، فإما أن تقبله كما هو، وتقبل بالتالي وجهة نظرنا، وإما أن تتحدى النص إن كنت تملك الشجاعة، وعليك بعد ذلك أن

---

(1) توضيح ذلك في رسالة دكتوراه للدكتور : نبيل عبد الحميد عن الاتجاهات العلمية في فكر عصر النهضة العربية، مخطوطة .

(2) زكي نجيب، من زاوية فلسفية ـ السابق ـ حيث يمتدح خلاص رواد النهضة العربية للحقيقة والمعرفة، ص 5 فما بعد .

تتحمل النتائج !" وغني عن البيان أن هذا ليس على الإطلاق أسلوب حوار يستطيع الفكر الفلسفي أن يشارك منه لأن عملية التخويف الكامنة من ورائه تمنع هذا الفكر، منذ البداية، من ممارسة فاعليته" [1] .

ويلاحظ فؤاد زكريا أنه ليس أمام الفكر الآخر سوى استعمال النصوص بتأويل يراه؛ لكنه أي الفكر الفلسفي حين يفعل ذلك يكون قد تخلّى عن طريقته الخاصة في البحث ومارس فاعليته بشروط الطرف الآخر، وعلى أرض الطرف الآخر، فلا يعود مرتكزاً على المنطق الداخلي لحججه العقلية، وإنما يجادل في المسائل الدينية من داخل النصوص الدينية نفسها، مع تأويلها عقلياً كما فعل ابن رشد .

ويلاحظ فؤاد : إن هذا قد يكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة الآن للاحتفاظ بقدر من الاستنارة العقلية وسط موجات الغاء العقل والاعتماد المطلق على التقليد والاتباع، وكذلك فإن اللجوء إلى النص يعني عدم امكانية التصدي له، وبالتالي لا يستطيع الإنسان أن يتخذ في آن واحد موقف الاعتراف بسلطة مطلقة، ويحاول استخلاص موقف نقدي عقلاني من داخل هذه السلطة [2] . وكما نبه فؤاد زكريا هناك خطر أن تحلّ الخرافة محل المعتقد الصحيح طالما افتقد مقياس المعقولية كلياً، لأن يختلط المصدر الآلهي للنص لتفسيره الشخصي البشري فنضفي على البشر في القداسة التي يضفيها للتعاليم الدينية الأصلية .

7 - تدني مستوى الحوار، فالمتحاورون لم يعودوا يفهم بعضهم بعضاً، وربما كان أحد أسباب هذا الوضع البعد ما بين والتفاوت في مستويات المتحاورين، لقد طلب ابن حزم وهو ظاهري، وهذه مفارقة من علماء الدين في عصره أن يفهموا الطرف الآخر بالإطلاع الكافي على علوم العصر وفكر خصومهم حتى يحسنوا الردّ، ومثل ذلك فعل الغزالي، تحت هذا الإحساس، فألف على لسان خصومهم كتباً قوية ليرد بعد ذلك عليها، حتى لامه المحاسبي على ذلك خوفاً من عدم إطلاع بعض قرائها على ردوده عليها في كتب مستقلة [3] .

---

(1) فؤاد زكريا : الفلسفة والدين ـ بحثه السابق ـ ص 47 - 48 .

(2) يشير فؤاد إلى امكان مواقف أخرى، مثل النظر إلى النصوص بأنها نسبية زمنية مؤقتة، أو رفض الموقف الديني كله باعتباره مرحلة فقط، يمثل ذلك أوكست كونت، وهذه اتجاهات موجودة في الغرب، ص 48 .

(3) مثل كتاب : مقاصد الفلاسفة، والرد عليه في تهافت الفلاسفة، ثم فضائح الباطنية رداً على كتاب يلخص آراء الباطنية .

لكن الأدهى من ذلك فقدان الأمانة الفكرية في الحوار، بحيث يُقَول الخصم للتشنيع والغلبة، وليس للوصول إلى الحق والفهم. ومنذ عقد أو عقدين ساءت الأمور حيث أصبح الحوار شبه مستحيل وممنوع أو ممتنع، وحلّ محله الاسكات والغاء الآخر بوسائل متعددة تصل وبتزايد ملموس إلى حد التصفية الجسدية .

8 - إن اللجوء إلى النصوص الدينية بهذا الشكل المبالغ فيه ومن الجميع يشكل في حد ذاته تراجعاً عن حال النصّ في الفترة الإسلامية المزدهرة؛ وهذه نقطة تحتاج إلى إيضاح لأهميتها، وقد عالجناها مطولاً في محاضرة لنا ضمن ندوة للمجتمع العراقي [1]، وضمن محاولة مني للتدليل على عدة قضايا : لها مساس بموضوعنا هنا، أولها العقل العربي كان فعالاً في جميع الميادين المعرفية المعرفة آنذاك وإن ما انتجته الحضارة العربية - الإسلامية في ميادين الفلسفة واللغة، والعلوم الطبيعية المختلفة، والتشريع والفلسفة السياسية، والفن، والنقد الأدبي والعمران، وشتى المجالات هو جهد وفعالية هذا العقل منظوراً إليه ضمن دائرة واسعة لا تقوم على الدم؛ بل على الثقافة؛ وثانيها : أن العقل مع كل ما قدمه من تنوّع، هو أسير المرحلة البشرية الحضارية، سمّها الدينية، أو الميتافيزيقية أو اللاهوتية، بحسب تقسيمات كونت أو هوبهوز أو كوندرسيه أو سان سيمون أو فيكو أو غيرهم، وهذه الصفة الشاملة لفكر تلك المرحلة؛ تشمل مفكرين، أبعد ما يكونون عن تحكّم النصوص الدينية بهم، كما تشمل مفكرين قادتهم النصوص، وهذا ما سنشرحه على التوّ بعد قليل، بمعنى أن الذي حكم على مفكريّ هذه الفترة بشكل شامل إلاّ بعض استثناءات لا تذكر، ليس النصوص الدينية أو المعطى الذي قدمه الإسلام أو المسيحية وإلى مطلع عصر النهضة، وربما بعدها بخطوط توازي اتجاهات جديدة منذ عصر النهضة. بحيث يمكن أن تفسر الأديان الثلاث الكبرى بروح هذه الفترة وكنتيجة لها، وليس العكس .

والقضية الثالثة، وهي ما جرّنا لهذا الحديث كله الآن، هو الموقف من النصّ، والذي وجدناه مسيطراً الآن على كل الأطراف بأشكال متفاوتة، بينما ندّعي أنه كان في غالب أمره مُقاداً لا قائداً فيما يخص فئات متعدّدة وعلوماً متعددة. كما قلت، كان توضيح هذا هو مدار بحثنا الطويل في ندوة المجمع العلمي العراقي الثالثة؛ ولا أستطيع هنا سوى أن أشير

(1) عنوان المحاضرة : «مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي منذ ازدهارها في الشرق والمغرب» 1995، وتشير ضمن دراسات المجمع من مثل مركز دراسات الوحدة العربية.

بسطور قليلة ربما نراها كافية لشرح القضية الثالثة فيما يخص الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص، ودعنا من الحديث عن الفقه والأمور العلمية والتشريعية والحياتية .

نرى أن هذه الفلسفة، كلاماً، وفلاسفة إسلام، وتصوفاً وقفت من النص المواقف التالية بشكل يكاد يشكل عند كل فريق قاعدة عامة، ففي علم الكلام قاد النصّ المتكلم في الأمور الكبرى للعقيدة والتي جاء المتكلّم للدفاع عنها، وليس لانشاء فلسفة وموقف بديل عنها، مثل وجود الله واحد؛ معنى بالعالم، موجد له، ومصير الإنسان بعد الموت والنبوة، لكن المتكلم أو قل عقل المتكلم كان يقود النصّ في الأمور التفصيلية والجزئية، فإذا كانت نصوص القرآن الكريم فيها عشرات بل مئات الآيات الدالة بوضوح على الجبر، ومثلها على حرية ومسؤولية الإنسان فما الذي يجعل القدري والمعتزل مثلاً يقبل الثانية على ظاهرها [1]، بينما يؤول الدالة على الجبر ؟ وما الذي يجعل المجبّر والقائل بالكسب يفعل العكس، لا جواب سوى أنه عقل المتكلم وقناعاته الذاتية، وتستطيع أن تحكم بنفس هذا الحكم في كل المسائل الأخرى كالصفات الآلهية، مثل الرؤية والكلام (خلق القرآن وقدمه)، والأمور الخلقية، كوجوب الأصلح على الله، والحسن والقبح العقلين، وهكذا .

أما مَن يسمون فلاسفة الإسلام، فإنني أقول وبدون إطالة، أنهم قادوا النصّ ولم يقدهم في صغيرة أو كبيرة إنهم يلتمسون رؤيتهم الفلسفية الكلية من قناعاتهم، وهي مبنية على أمور كثيرة أجنبية ومحلية وعلى امكاناتهم العقلية والمعرفية ومواقفهم الإجتماعية والطبقية والحياتية عموماً، قد يلتمسون تأييداً لها من آية قرآنية أو حديث نبوي، وقد لا يفعلون وهذا هو الحال مع الصوفية، وخصوصاً التصوف العقلي الإشراقي، كما تجده عند كبار صوفيتنا كأبن عربي والهودري وغيرهما .

وربما نحتاج إلى بضع كلمات أخرى لتوضيح نتائج هذه الأحكام؛ وهل ثمة تناقض بين هذه الإشادة بفعالية لعقل عربي هنا، وبين كلامنا عن عقلانية مكوّنة تأريخياً كانت مسؤولة وما تزال - إلى جانب أسباب أخرى - عن الكثير من مظهر ومواصفات الطروح والاتجاهات الفكرية والفلسفية اليوم .

لقد حددنا العقلانية بأنها منهج يكون العقل فيه أقنوم ذاته، وما فعله فلاسفتنا على

---

(1) رودنسون : الإسلام والرأسمالية، ترجمة ثرية الحكيم، بيروت 1973، ص 102 - 103 .

وجه الخصوص، وما فعله كذلك المتكلمون في تحكيم عقولهم في الأمور التي يختلف فيها النص وكذلك موقف المتصوف، مع ملاحظة أن الأخير يعتمد طريقاً داخلياً حدسياً ذوقياً وربما جمع معه العقل المنطقي .

أقول ما فعله هؤلاء يدّل على عقلانية وحضور عقلانية تحتكم إلى ذاتها بالمعنى الذي حددناه؛ لكن هذه العقلية لأسباب متعددة، من روح المرحلة اللاهوتية، ووضع العلم وأطروحاته آنذاك؛ ونمط المجتمع وتحكم السلطويات، لأسباب عديدة شرحناها سابقاً لم ينتج إلا رؤى فلسفية (بالمعنى الواسع للفلسفة وفروعها من كلام وتصوف)، تتصف بما سبق وضعها به من وثوقية ودوكماتية، ومطلقية، ومثالية روحية لاهوتية؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما أسميناه بالعقلانية المؤسسة تأريخياً لا تتطابق شمولية أو سعة وحضوراً مع دائرة الفلسفة والفلاسفة، فهي أشمل منهم اتباعاً وانتماءً؛ إنها الجهاز المفهومي المسيطر على الفقهاء والمحدثين، والمفسرين والمؤرخين، وعلماء اللغة والعلوم اللسانية والعلوم الدينية المتعددة وقطاعات مختلفة، فضلاً عن الإنسان العادي، وهكذا حتى لو كان المتفلسف قادراً على أن يفكر معتمداً على منطقه الفلسفي، وقناعته، فإنه يفعل ذلك بأساليب متعددة، تحاول أن تحميه من نتائج التصادم مع العقلانية السائدة المنّوه عنها، إن تصنيف فلاسفتنا لأنواع الخطاب والمخاطبين، وحديثهم عن كتب وعلوم أسموها بالمفنون بها على غير أهلها، وتوصيتهم بعدم تيسرها لغير أهلها، مؤشر على هاجس الخوف والشعور بعدم الآمان وبهيمنة جبارة لا يريدون خرقها واختراقها مباشرة لكني لا أعتقد بأن المتفلسف العربي كان قادراً على أن يفكر خارج مواصفات تلك العقلانية، المهيمنة، لم أقل خارج النصوص الدينية - ذلك أن الفكر العربي كان منسجماً في تلك الفترة مع عصره وزمانه ومع التراث الفلسفي العالمي المطروح والمتراكم، ولا يشذ عن ذلك معظم فلاسفة اليونان أيضاً لكن الخصوصية بالنسبة لمواجهة المفكر العربي هو الدين السماوي أو النص الديني، وهذا بالإمكان التعامل معه بأكثر من سبيل، وبالتالي يكون قائداً أو مقوداً كما أوضحنا سابقاً؛ لكن ما لا يستطيع المفكر العربي تجاوزه هو الأطراف الأخرى وهي الغالبة عدداً ونفوذاً وحضوراً إجتماعياً ومن كل وجه؛ وأقصد الفقهاء ورجال الحديث والتفسير والعلوم اللسانية والدينية الأخرى، والتأريخ وأهل الأدب والقصاصين والناس العاديين وفصائل تزاول الخرافة والسحر وغيرهم. إن المفكر العربي المعاصر هو الآخر ومهما أوتي من عقل وقدرة على التفكير والاعتماد على منطق عقله وقدرات ذاته لا يستطيع أن يطلق لعقله العنان فهو مقيد، بقيود تلك العقلانية المهيمنة وحماتها واتباعها، ولذلك لم يستطع العقل العربي تجاوز الحد

8

الأوسط، حتى عند أعظم عقلية إستقلالاً، ويصح أن نقول مع ذلك أنه لم يتوقف ولم يتحرك، فهو لم يتوقف عند النصّ، ولم يتحرك خارج دائرة العقلانية المكوّنة تأريخياً وهو لذلك لم يشق طريقه بنفسه غير متأثر بالدين أو بالنص الديني، كما أن الدين أو النص الديني لم يلغه أو يؤثر فيه تأثيراً لم يعد للعقل أمامه سوى حيز ضيق جداً، والدليل على هذا وذاك وعلى عدم صواب الموقفين المستقطبين ما قدمته الحضارة الإسلامية من علوم ومساهمات وتأليف وغنى كماً ونوعاً في كل مجال الفكر والحضارة والعمران والفنون والحياة، هذا من جهة، ورجحان كفة الفكر الفلسفي اليوناني عليه من حيث الاستقلالية والفعل الذاتي والإدراك ومن أجل الخلاص من كل هذه الأوضاع والأسباب يقترح الكاتب وبطرح الكاتب المنهج العقلاني البديل، أو قل عقلانية تكاملية معينة، مع موجباتها العديدة، وجملة شروط وأمور يساعد توفرها وتوفيرها على تحقيق هذه العقلانية المنشودة، المستقبلية : كخطوات عملية استراتيجية ملموسة ومحددة .

والعقلانية التي يشترطها الباحث كمنهج هي عقلانية تكاملية تعددية، ذات مستويات مختلفة، وتخاطب الناس بخطابات متعددة أيضاً، تكاملية تفسح المجال لكل معقولية بشرط ألا تلغي واحدة منها الأخرى. المنهج التكاملي لا يعني أن يكون كل واحد منا تكاملياً، فذلك مستحيل، ولا يمكن أن نتصور وجود جميع المستويات وجميع العقلانيات أعلاه، في فرد واحد إلا في حالة انعدام كل تلك الخطابات والرؤى فلا يوجد أي منها، وهناك تصور آخر هو أن تصب كلها في واحد، وهذا ليس تكاملية بل هو المذهب الكلي (توتاليزم) (totaliconianism) وهذا منهج كل نظام يقوم على رؤية واحدة وهو منهج تسلطي أحادي مطلق. التكاملية هي وجود تنوعات ورؤى تعددية فكرية والتكاملية هي مجموع هذه الرؤى والتعددية في جو تعايشي وحتى صراعي، حواري تتساوى فيه الفرص للوجود والدفاع والهجوم. صراع تحضيري لا يقدم على التسلط والقهر والهوى كلٌ على الآخر. التكاملية هي الإبقاء على كل تلك العقلانيات التي ذكرناها سابقاً، متمثلة في قطاعات أو أفراده، ولكل حرية التعبير والوجود بقواه المعتمدة على قوة طروحه لا بالإعتماد على قوى من خارجه، بما في ذلك السلطة السياسية، أو الجهل والتجهيل، والتضليل .

مبررات هذا الطرح التكاملي ما يلي :

أ - لما تقدم من وجود أنواع العقلانيات التي ذكرناها فيما تقدم، وهي عقلانيات وتعددية عقلانيات ليست اعتباطية بل تمثل مواقع إجتماعية ودرجات إجتماعية ومستويات

ولكل منها أسبابها وطروحها، ولا نقول تمثل طبقات فقط، فهذه التصنيفات العنصرية أوسع وأعرض من المستوى الطبقي فيه موجودة حتى ضمن أفراد الطبقة الواحدة. وهيه العقلانيات هي مواقف وتعبر عن مواقف محتملة الوجود، كلها أو بعضها في أي مجتمع بشري وتظهر أو تختفي وتقوى أو تضعف ويظهر واحد منها أو يختفي ويقوى واحد منها، أو يضعف ليس بشكل عشوائي اعتباطي، بل بحسب بنية هذا المجتمع أو ذاك ووجود أو عدم وجود جملة عوامل حقيقية لا مجال لذكرها هنا، وهي في الغالب ليست واحدة، كما أن المسح الاستقرائي وحده كافٍ لمعرفتها هنا أو هناك .

ب - أبعاد الواقع الإنسان، الفرد، أو الجماعة فعالية الفرد أو الجماعة لا تستنفذ ببعد واحد، أبعاد الواقع ثلاثة الأول الحس والعقل، التجريب والاستقراء، الثاني الحدس بأنواعه الصوفي والفني والمنطقي الثالث : الجانب الوجداني أو الانفعالي وربما يدخل هذا في القسم الثالث، لكنا أردنا الإشارة إلى إتجاه في الفلسفة المعاصرة يقول إنُه ليس بالعقل والمنطق وحده نفهم الانسان أو يستنفذ فهماً وشرحاً هناك بعد آخر هو الجانب الانفعالي الوجداني المباشر، ولذلك ترى سوزان لانجر وريد وآخرون أنه من الضروري إدخال التعليم الإنفعالي المباشر قبل أعمال الفن لفهم الإنسان .

ج - إن التكوين المسبق، تأريخيه الفكر. حياته وأدواره، ما أسميناه البنية المكونة تأريخياً في الفكر الإسلامي والعقلانيات التي أفرزنا وأشرنا إلى بعضها مما هو متوفر فيها، لابد أن يحسب حسابها إنها واقع مؤثر سواء في القيم أو المؤسسات أو اللغة والآثار والعبادات والطقوس والأعراف، بمعنى نظرية البنية الموحدة، البنية هي هنا مثل كائن حي بجميع خلاياه وأعضائه، البنية المكونة تأريخياً هي بنية موحدة خاصة، تنتمي لمجتمع عربي إسلامي وليس لأي مجتمع، أفكارنا الآن وردود افعالنا تتأثر بهذا الواقع التأريخي والقيمي والمؤسسات واللغوي والديني والخ وما هنالك من جزئيات حضارة الإسلام والأمة العربية عبر عصورنا حتى اليوم .

هذه البنية المموقعة لا يجب أن تفهم بمعنى قطع بداية عن أخرى كما عند شبنجلبر بل بمعنى وجود الخصائص القومية والوطنية التي تثبت عبر العصور وأصبحت واقعاً إجتماعياً حياً وأبرز ظاهرة تدل عليه وإن لم تكن الوحيدة، هي أن كل العقلانيات فيه يشغلها موضوع الألوهية والمشاكل الميتافيزيقية الأخرى، وحتى المنهج حيث المطلقية وأحادية الطرح والحقيقة، كما أن كلها تحاول الإبقاء على النص والمرجعية القديمة سواء

كان هذا الاتكاء مظهرياً أو جاداً، بأسلوب آخر نحن أمام "عقل" محدد وموجَّه أو قل ما شئت في مقابل عقل وكفى أو عقل مطلق، نعم يولد العربي الآن صفحة بيضاء لكنه يستمد بنيته العقلية والوجدانية من العقل الكلي المبثوث في المجتمع، في اللغة وفي المؤسسات وفي القيم وفي العبادات وفي الجماليات وفي أشياء أخرى ربما لا نشعر به، لكن حالما تبدأ محاولة عقلانية "صادقة" أو "إنقلابية" أو "نوعية" تجد هذا الواقع المتبنى واقفاً بكل قوة وغالباً ما يجهز عليها، خصوصاً في فترات الركود والتخلف وسيادة المعقوليات المتعلقة .

د - فكرة البنية والعلاقة، كل جزء مرتبط ببقية الأجزاء، لا يمكن شطب شيء، ولا يمكن فهم شيء إلا من خلال الشبكة كلها فلا إنتقاء ولا تجزئية ولا يمكن الإبقاء على "معقوليات" معينة وحذف أخرى في دراسة التأريخ والتراث كل شيء يفسر بديله ونقيضه يطرح البعض الأبقاء على المعتزلة وابن رشد والجاحظ والتوحيدي وطرح الفلسفات الباطنية، المتأثرة بالغنوص كإخوان الصفا وابن سينا فالغزالي ومعظم الحركة الصوفية، وقد أوضحنا في العديد من كتبنا ودعوتنا، بمثال دراسة مشكلة أصل العالم، والجدال العنيف التكفيري بين المتكلمين والفلاسفة استحالة فهم أي فريق دون فهم الثاني بكل التفاصيل الدقيقة [1] .

كما أوضحنا في كلامنا عن حكم البعض على فلاسفتنا القدامى بأنهم ماديون، كيف أن هؤلاء الدارسين وصلوا إلى هذه النتيجة لسبب قوي إلى جانب أسباب أخرى ايديولوجية هو منهجهم التجزيئي، وفصم أقوال الفيلسوف عن بنيتها الكلية، وعن مجموع فلسفته وعدم فهم هذا الجزء من خلال السياق العام [2] .

---

(1) الممثلون للتجزيئية والإنتقاء كثيرون، منهم زكي نجيب محمود، ممثلاً في كتابه «تجديد الفكر العربي»، بيروت 1971، خصوصاً ص 81، 88، 95، 138، 134، 144، 156، 165، 312 .

كما أشرنا إلى تيزيني ومروة، وحسن حنفي ـ بحثه السابق ـ موقفنا الحضاري ـ ص 21 فما بعد، وكذلك محمد عابد الجابري خصوصاً كتابه «نحن والتراث» بيروت 1980 المقدمة كلها إلى ص 67، هذا بالنسبة لمتعاطي الفلسفة أما بالنسبة للسلفيين والأصوليين فهي سمة عامة تقريباً، بالنسبة لاستحالة فهم طرف دون طرف آخر خير مثال كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حيث الجدال بين الفرقاء حول قدم وحدوث العالم بين متكلمينا وفلاسفتنا لا يفهم إلا من خلال الآخر ومصادرهما، وهي تمتد إلى الوراء وصولاً إلى فلاسفة اليونان .

(2) مثال على ذلك دراستنا لموضوع "الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة" حيث بينا خطأ ما يراه بعض الدارسين المحدثين من وجود نظرية تطور عضوية أي من الأحياء، عند فلاسفتنا على أساس منهجهم التجزيئي والاقتطاعي والتفلسفي، آفاق عربية، العددان 1، 2، سنة 1985 .

هـ ـ إمكانية الفهم المتعدد الأشكال للنص، أياً كان النص أو الموقف ولابد من فتح المجال للتأويلات التي جرت أو ستجرى، على أنه ينبغي كمنهج مشترك إحترام النص بدراسته دراسة موضوعية حسب زمانه، أو حسب لغة زمانه من خلال كلية النص أي عدم اقتطاعه عن النصوص الأخرى كلها [1]، كأن تأخذ النصوص التي ظاهرها الجبر المطلق، وتترك النصوص التي ظاهرها حرية الإنسان ومسؤوليته .

و - الحرية بلا قيد ولا شرط، سوى شرط الموضوعية وعدم التهيب من طرح أي شيء طالما يعتمد على العقل والحجة والدليل. وهذه مسألة سجالية، وقد وجدت صعوبة تحليل الحرية وأبعادها، وضوابطها في كتابي "الفلسفة والإنسان" عندما لخصت كتاب جون ستيوارت مل "في الحرية" ويمكن العودة إليه للتعرف على أبعاد المشكلة والاشتراطات الممكنة [2] .

الآن قد يدفع بوجه هذا التنظير من أجل عقلانية تكاملية الاعتراض التالي : إن تأكيدنا على "البنية" المكونة تأريخاً كواقع شبه ثابت ودائم الحضور إلى اليوم، يعني عدم إمكان أي تغيير، وعدم إمكان تأثرنا أو تأثيرنا وشل تواصلنا مع غيرنا. لا يمكن تجديد ولا ظهور جديد .

والجواب : إنه لا تناقض بين وجود مثل هذا البناء العضوي وبين إمكان تغيره على المدى الزمني الطويل. فهو نفسه تكون - كما أوضحنا - نتيجة عوامل داخلية وأخرى خارجية، فلماذا نستبعد امكانية تواصل تأثره وتأثيره، كل ما هنالك أننا نحاول تشخيص "عقلانيتنا" أو قل "عقلنا" العربي الإسلامي الكلّي مع تشعب مظاهره المكون تأريخياً، "وإصراري على هذه الجملة الأخيرة هي الاستبعاد أي فهم ماهوي لعقلنا هذا كجوهر ثابت بايلوجي وذاتي الخ وما يتصل بهذا". أقول إننا نحاول تشخيص عقلانيتنا هذه حتى نفهم كثيراً من الظواهر التي نلاحظها والآليات التي ستفعل فعلها عن الإتصال بالغير وفي أي محاولة للتجديد .

(1) أوضحنا هذا في دراستنا المتخصصة لمشكلة "الخلق" في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي والتفسير والمؤرخين، والكلام والفلسفة، حيث اتضح أن النصوص حول المشكلة في القرآن لا علاقة لها بالفلسفة، وإنها اجتهاد متأخر، وكذلك سائر المذاهب الكلامية الفلسفية عبر تأريخنا هي اجتهادات وان نص القرآن يعلّم الخلق أو الصنع من مادة أولى هي الماء .

(2) ناقشت مع التلخيص كتابي : جون ستيوارت مل "في الحرية" وهارولد لاسكي "الحرية في الدولة المدنية" ووجدت صعوبة عندهما وعندنا حول حرية بلا شروط، أو حرية بشروط. انظر كتابنا : الفلسفة والانسان، دار الحكمة، بغداد 1990، الفصل السابع، شرط الحرية، ص 227 - 287 .

وفي محاضرة القيناها في ندوة أو محور عن دور النخبة الثقافية في بناء ثقافة عربية مستقلة، أوضحنا ما يسمى بقانون لاشليه القائل : لكل بنية حية درجة في التماسك الداخلي يحفظ عليها بقاءها بوجه المؤثرات الداخلية والخارجية، لكن ليس إلى ما لا نهاية"

وإذا كان هذا يصدق على البنى العضوية فهو في رأينا - ناقلين - قانون لاشليه إلى الحقل الإجتماعي، صادق على المجتمعات والحضارات والأفكار. وقارنا بين بنية الكائن البشري البايلوجية، وإنها ليست روسية أو أمريكية وإنما هي حصيلة ما وصل إليه الإنسان عبر تأريخه الطويل، وبين حضارة الإنسان وابداعاته واكتشافاته وإنما هي الأخرى لها طابع انساني عالمي، لكننا أكدنا على وجود خصائص للجماعات البشرية فتكون تحت ظروف متشابكة - فتكسبها عناصر اجتماعية ثقافية خاصة، متماسكة بحيث يمكن التحدث عن ثقافة عربية وثقافة يونانية دون أن نفترض أو أن نقع في مشكلات "الهوية" القومية أو "الهوية" الخاصة بجمهور ثابت ماهوي خارج التأثير خارج التأريخ خارج الزمان، بل وجود هذه الهوية أو البنية، وهو لحتمية مؤقتة ومرنة لكن على المدى الطويل [1]. وقلنا أنه عند دخول العام والعالمي في بنية ثقافية وحضارية خاصة يعطي العالمي والعام بنفس الخصوصية فعلينا أن لا نخشها من التذويب، إن الوافد سيتأقلم وسيصاغ ويتمثل وفقاً للخصائص طويلة الأمد والتي مرت وامتحنت عبر أزمان طويلة بحيث أصبحت أشبه بأطوار وتأت البايلوجية. كما أوضحنا أن هذه المورثات الإجتماعية/ الثقافية ليست متينة إنها تتغير أفقياً وعمودياً باتجاه آفاق إنسانية وعالمية، تغيراً يجري وكأنه لا يوجد تبدّل إلا إذا رصدنا فترات طويلة وباشتراط حصول تداخل بين المحلي الوطني القومي، وبين العالمي، وبدون هذا التداخل لا يحصل التغير المطلوب؛ كما تدّل على ذلك ما حصل سواء في ظهور الحضارة الإسلامية بعد الفتوحات والترجمة، أو ما بدأ بالحدوث بداية عصر النهضة العربية الحديثة ثم توقف نسبياً لأسباب لا مجال لذكرها الآن [2] .

عوامل تساعد على تحقيق هذه العقلانية المستقبلية :

1) التواصل مع الفكر العالمي ويدخل في ذلك تهيئة نصّ فلسفي كامل ومتنوع، مع حضور

---

(1) نديم البيطار : حدود الهوية القومية، دار الوحدة العربية، بيروت 1982، كل الكتاب .

(2) محاضرتنا في الحلقة الدراسية لاتحاد الأدباء والكتاب في العراق، من 22 - 25 شباط 1992 بعنوان "دور النخبة في بناء ثقافة عربية مستقلة" ونشرت في ثلاث أعداد من جريدة الجمهورية، الاعداد 12 تموز، 19 تموز، 2 آب، 1992 .

كامل لكل الفلسفات الحديثة والمعاصرة حضوراً تفصيلياً، يقدم جزئيات وكامل فكر الفيلسوف، أي فيلسوف، والابتعاد عن الأحكام الجاهزة والكليشهات الواسعة التي تعكس جهداً أكثر مما تعكس دراية ومعرفة بالمدارس والفلاسفة والاتجاهات المنّوه عنها .

وفيما يلي تفاصيل مهمة صريحة دون لبس أو كلام عام غير مسؤول، في ملاحظات متتابعة هي على التوالي :

الملاحظة الأولى [1] تتعلق بنظرتنا إلى الفلسفات الحديثة أياً يكن منهجها ومبدؤها، إنني أرى من خلال غربة تدريسية كافية ومن خلال غربة في الفلسفة، ومن خلال تأملي للواقع الفكري لمجتمعنا الحالي أنه لابد من وجود هذه الفلسفات في الساحة الثقافية دون قيد أو شرط. لقد كررت مراراً فيما تقدم وفي كتاباتي انتقادات لنظرات وجودية ووضعية وبراكماتية وشكية ولا أدرية ومثالية ذاتية وتشاؤمية ومحافظة إلخ القائمة، لكن نبتغي هنا أن أوضح شيئاً لا أراه متعارضاً مع موقفي هذا، وهو أننا في مجتمعنا العربي الكبير نحتاج إلى الاتصال بالفكر العالمي بوعي وبصيرة، ليست على الفكر الفلسفي المعاصر فقط، بل وفكر النهضة الاوروبية. ومعلوم أن هذا الفكر غني ومتعدد المشارب والمذاهب والجوانب إلى حد مذهل، وهو يحتل صبغة طويلة تمتد أربعة قرون أو خمسة قرون. وإذ اعتبرت العبرة بالأحداث والابتكارات فهو يحتل وقتاً أطول من هذا بكثير وفي هذه الحقبة عانى تطوراً ونمواً ونضجاً. وقد واجهته أول الأمر مشكلة الدفاع عن وجود حريته أمام البنية الإجتماعية الإقطاعية والفكر الكنسي (والدوكما) الغيبية وشتى أنواع الجهل والنظرات الخاطئة والحاقدة حول الطبيعة والمجتمع والحياة وما أشبه. وقد خاض صراعات مستمرة متعددة الأشكال والمفاصل في كل بلد أوروبي، ولم تكن هذه النضالات والمضامين واحدة أو مكررة فقد دخلت عوامل محلية، وإجتماعية وسياسية وحضارية ومختلف العوامل من اللغة في تحديد هذه المضامين والمسارات، وقد تعددت المناهج أيضاً. وتعدد الارتكاز على الفعل (الخبرة الحسية الفعلية) أو بإدخال جوانب أخرى ووسائل أخرى إلى جانبها بمعنى الخبرة بأوسع حدودها، ويدخل في ذلك الحدس والمعرفة الباطنية وما أشبه كما تأثرت المناهج الفلسفية بحركة العلم، وبالعكس. وجرى التأييد منذ ديكارت وفرنسيس بيكون على النهج السليم ومن ثم قامت محاولات شتى بدءاً من جون لوك فما بعد، عبوراً بـ "كانت" ومن بعده، لنقد وسائل المعرفة نفسها ومن حسية وعقلية ومبادىء المعرفة الرياضية والمنطقية وهكذا،

---

(1) كنا قد فصلنا هذه الملاحظة في كتابنا : الفلسفة والإنسان - السابق - الفصل السادس، ص 165 - 181 .

وقد علا صوت التعقل حيناً، وغلبت أصوات أخرى أحياناً، وتناوبت المسيرة، ردات وتقدمات، وما زال قرننا العشرون يشهد هذا الصراع بكل ألوانه. ماذا أريد من هذا؟ الذي أريده أننا في شرقنا العربي والحكم هنا على الأعم الأغلب، وليس على استثناء يشمل أفراداً من بين المثقفين، ومع أن الأخير من قلة ولاشك أقول أننا في شرقنا العربي ما زلنا نعيش، ولا تخدعنا شوارع مبلطة وجسور منشأة وأبنية مشيدة وملابس مستوردة من حواضر أوروبا وأمريكا العامرة. أقول ما زلنا نعيش في فكر هو من نمط آخر، هو فكر القرون الوسطى. بل هل أقول أنه فكر المرحلة العثمانية، ويا ليته كان فكر المرحلة فلسفياً وفكرياً، وإذن ففكر العصور الحديثة منذ عصر النهضة مقيد لنا. ولن يكسر قيودنا الفكرية المحدقة بنا المشدودة علينا، دعوات لقوقعات جديدة، حتى لو كانت هذه القوقعات آخر ما وصل إليه العلم والفلسفة بمنظار الحق والحقيقة ولا يعجبن أحد من قولي هذا، ولا يتوهمن أحد أن ما يصدر هنا وما أريده هنا ممكن أن يطبق على عالم الطب والفيزياء أو النظريات الاقتصادية أو بناء المدن الذرية. فهذا شيء والفلسفة شيء آخر. في الطب يمكنك أن تترك سوء في التأليف أو المعالجة أو التدريس، أو إضافة التجارب والغموض في كل ما قاله بقراط أو جالينوس أو ابن سينا والرازي أو ابن زهر أو من شئت من القدماء وهكذا في بقية فروع العلم، أما في الفلسفة وأقول أيضاً في الفن والأدب، فليس يمكن أن يكون الأمر كهذا، فإنه فقط من خلال تقديم أوسع خارطة للفكر البشري. وبكل تفاصيله وبكل ارتباطاته وتفاصيله يمكن فهم شيء. تماماً كما لا يمكنك فهم موقع بيتك ما لم تعرف موقع مدينتك، ولا موقع بلدك ما لم تعرف موقعه من خارطة العالم كلها بكل بحارها وخطوط مواصلاتها وحركة رياحها وتضاريسها وغير ذلك، لو قصرنا تموين فنانينا وادبائنا بانتاج مدرسة واحدة أو فنان واحد لما علمنا شيئاً، وفي الفلسفة الأمر أكثر من هذا إلحاحاً على التوصل والتعدد والتنوع وإحضار كل الاتجاهات والأفكار إلى الساحة، وكلما تعددت المسارب كلما كانت إمكانية التطور أضمن وأعمق وأوفى. إن الأفكار بُنى حية تنضج وتتحرك في إطار تأريخي، وتأريخ الفلسفة هو الفلسفة، فلو أنك أمسكت بفكرنا الفلسفي العربي الحديث أو لنقل بعقلنا العربي الحديث، وهو عقل وسيطي كما قلت وربطته برأس الفكر المعاصر من الطرف الآخر البعيد عنه، فيقيناً ونحن نتكلم كما قلت عن بنى حية، أو أفكار تحيا في رؤوس أناس من لحم ودم، أنهما لن يتشابكا، بل سيفترقا، حتى ولو وصلناهما بالشد والصمغ وما أشبه، نعم، ربما يمكن صرف المراحل، كما يقال في الطب أو ما شابه، لكنه

مستحيل في الفكر الفلسفي. ما يمكن فعله هنا هو التسريع وتقديم الفكر منذ عهد النهضة وبكل أشكاله عن طريق التدريس والترجمة والتأليف والتلخيص والعرض وما أشبه، ومعه فكر القرن السابع عشر حتى العشرين، مع تركيز على الأخير بمنظار نقدي ملتفت إلى ما قبله نقداً ونصوصاً وتعريفاً، وهكذا. إن دعوى المعاصرة هنا لا تكون بغلق نوافذ الفكر كله منذ النهضة، وفتح بوابة واحدة للفكر الماركسي إذا كنت ماركسياً وللقومي إذا كنت قومياً، أو للشك إذا كنت شاكاً أو للاهوتي إذا كنت مؤمناً، أو للتشاؤمي وهكذا، حدد ما شئت، وبأي تقسيم شئت أن تقسم وتصنف هذا الفكر، إن النتيجة الموجودة لن تحصل بهذا الطريق، أعني الوصول إلى عقل عربي مرن متسامح، عقلاني، علمي جديد مدين بهذه الحياة وبنعمها، إنساني النزعة، عملي، موفق بالتقدم، عارف بشعاب الطريق وخطوات الحضارة البشرية، يكره التعصب والاستعلاء والشوفينية يحترم الحقيقة، الخ مما يستطيع القارىء أن يكمله.

إذن فنحن بحاجة إلى فتح كل النوافذ لاستقبال روائح كل الزهور ولا علينا أن نخشى شيئاً، فإن هذا الفكر له تطوره ومساره وهو يعرف طريقه، وعندما سنعتني به، سيوضح تأريخه خطأه من صوابه، وصولاً إلى أحد الفلسفات العلمية المعاصرة قرباً للحقيقة وتطابقاً مع العلم وتحقيقنا للإنسان والانسانية : هل من طريق آخر؛ وهل سلكت حضارتنا العربية الإسلامية الزاهرة عبر ذلك وهل فعلت أوروبا النهضة غير هذا واترك للمثقفين والجامعات والسياسة والقادة وأصحاب الأحزاب والمنظمات الثقافية مهمة تحقيق هذا التواصل الشامل الكلي بالفكر الحديث منذ عصر النهضة بكل ما فيه من فنون وعلوم وفلسفات، فهذا أمر آخر، والتفت إلى فحوى هذا الذي قلته كله، وهذه الفحوى هي ما يلي : لا يضير مجتمعنا "القائم" على وجه العموم أن يتعرف على تيارات الفلسفة والفكر الأوروبي، بكل قضه وقضيضه حتى هذه اللحظة، إنما يضره أشد الضرر ألا يتعرف على صور مشوهة له، أو صور ناقصة. إن ذلك الفكر هو الإنسان، والإنسان موضوعاً في زمان ومكان محددين، لتحقق للبشرية مساراً، كما حقق البابليون والمصريون والهنود والصينيون واليونان والعرب مسارات أخرى قبله، فمن يستطيع أن يقفز من حيث وقف البابليون إلى حيث بدأ العرب المسلمون من دون أن يمر بالمسارات والمسافات بينهما والتي حققها اليونان وحضارات أخرى قبل اليونان من فنيقية وايجية وكريتية وسواها. ومن يستطيع أن يقفز من حيث وصل عقل ابن رشد إلى حيث بدأ محمد عبده أو لطفي السيد أو طه حسين أو من شئت دون أن يمر

بكوبرنيكوس أو بيكون أو هيغل أو من شئت من رواد الفكر الأوروبي الحديث ؟ من حقنا أن نعادي من يستعمرنا، ولكن من الخطأ أن نتصور في أننا نستطيع إنجاز هذا من خلال التخلف، ومن مواضعنا التي بواسطتها غلبنا على أمرنا وتأخرنا وعن طريق قطع صلتنا بحضارة جديدة جبارة غنية أكملت جهود البشرية قبلها وبناها الآن الفلاسفة والمفكرين والعلماء والمخترعون والمستكشفون طول قرون عديدة في أماكن مختلفة وظروف متنوعة معقدة لها .

لا يمكن أن نستأنفها نحن مجدداً بإغلاق تام عنها دون الإستفادة من جهودهم ومواصلة المسيرة من حيث وصلوا وما كتبه ابن رشد في أول كتابه "فصل المقال" مفيد لاقناع من يشكل في دعوتنا هذه وهل نفعل اليوم غير هذا برغم كل التحذيرات، وهل حققنا صدقنا في مدعانا السابق بأننا مكتفون بما عندنا عن كل ما هو "لغيرنا" ألا يكذب الواقع هذا في كل جزئية من جزئيات حياتنا المادية والتكنولوجية والعلمية، وفي الطب وفي الزراعة وفي الصناعة وفي الانتاج الحربي، وفي المواصلات وفي التصنيع الغذائي وغيرها دلني على شيء لا يسترشد فيه بالحضارة المعاصرة وبجهد الإنسان عبر المعمورة. لاشك أن المراد من هذا التخويف من الاتصال بالفكر الحديث ألا يصلنا نور العقل والفلسفة والعلم .

الملاحظة الثانية : إن الفلسفة الوجودية أو الوضعية أو الذرائعية، أو سواها تفهم عندنا، غالباً بمجموعة جمل تدفع بها وكأننا بهذه الكلمات عرفنا كل أدبيات فلاسفتها ومفكريها، وكان كل ما تقدمه هو هذه الكلمات، فالذرائعية تعتبر النجاح مقياس الحقيقة، والوجودية تضع الوجود قبل الماهية وتدعو إلى حرية فردية ميتافيزيقية، والوضعية تلقي الفلسفة وتستبدلها بالعلم وتقصرها على التحليل اللغوي أو المنطقي، نعم ربما هذا كله صحيح، ولكننا نمتهن الفكر ونحقر هؤلاء الذين أوجدوا هذه الفلسفات إذا تصورنا أن كل قيمتهم هو في هذه البضع كلمات :

إن لهم تنوعهم، وكتاباتهم ليست أغنية أو لازمة اغنية تكرر في كتابات أي منهم "ولنأخذ جون ديوي من الذرائعيين، نجد فيه عمقاً وتحقيقاً ونقداً لتيارات الفلسفة وتأريخها واتصالاً بالعلم وحضوراً لأوسع الأفكار والنظرات وهكذا مع سارتر أو كامي أو ريشنباخ أو رسل أو سوى هؤلاء وأولئك فهذه الأفكار يعبر عنها بأشكال أدبية مختلفة في شكل نثر مرسل أو رواية أو ما شابه وتتعدد الشخوص والأشكال، ويتكلمون عن مواقف ويمثلون في مواقف ويمثلون فلسفات من خلال الحوار، هي من الغنى بمكان ففيها تتعدد النظرات

الفلسفية، وفيها تحليلات إجتماعية ونفسية ونقود أدبية وهكذا أخذ على سبيل المثال كتابات سارتر أو هيوم أو فولتير [1] وبعضها مترجم إلى العربية، وحتى الكتابات النثرية المرسلة على شكل تأليف اعتيادية وبحوث لا نقدم صوتاً واحداً فالفيلسوف من خلال تقديم رأيه يقدم آراء مخالفة ويناقشها وهكذا. فلندع الأحكام الحاضرة الواسعة. ونحن نبعث في غنى الحضارة الحديثة، وفكرها، فإن هذه الأحكام تصلح عند المنازعات الواسعة، أو الحكم مع البينة أي عندما تكون جميع الأطراف والكاتب القارىء على بينة من الجزئيات، ولكن هذه الأحكام تكون مضللة ومخيفة ومتعسفة إذا كنا بصدد الحكم بوجوبها وإلغائها من ساحة الفكر العربي أو رفده بها. إن كتابات هؤلاء وتحليلاتهم منذ أوائل النهضة هي دنيا من الخبرة والحكمة والدخول في أغوار الحياة والنفس البشرية والمجتمع والتأريخ والكون. وهي مرايا تعكس عصرها، وتعكس خطأ ليس محلياً ولا خاصاً، بمثل انعكاس علاقة الإنسان والحياة بالطبيعة في شكلها المتطور المتصل الكلي، حتى لو اكتسى صفات محددة زمنية ومحلية وقومية وفردية. إن ضرورة التواصل مع مسار الحضارة البشرية من جهة ومرور مجتمعنا بتلك المراحل الفكرية أو بداياتها، والتي مرت بها أوروبا قبلنا يحتم علينا هذه المعرفة المفصلة بهذا الفكر؛ لقد حل ذلك الفكر الكثير من المشاكل والخلفيات التي ما زلنا لا نعرف طريقنا إلى شيء فيهم وقدم نقداً للفكر قبله لا ترانا نستطيع أن نستأنفه منعزلين عن ذلك النقد والجهد في نقد وغربلة فكرنا. وهل نستطيع أن نبني سفينة فضائية أو صيدلية طبية بكل أصناف أدويتها ومراهمها، أو مختبراً ذرياً أو ما شابه بأن نبدأ من الصفر، أو حيث وصل آخر طبيب عربي، أو عالم عربي قبل قرون عدة، أو حتى لو افترضنا إمكان ذلك، فكم سنحتاج من وقت؟ ربما سيستغرق ذلك من الزمن بقدر ما استغرقته البشرية من عصر حمورابي حتى الآن. وشيء آخر أن الفكر الأوروبي، ليس محصن بقيادات فكرية ذاتية، فيمكننا أن نأتي بمثلها أو أحسن منها أو العكس، إن الكشوف العلمية منذ عصر النهضة هي كشوف لقوانين طبيعية وإجتماعية وسايكولوجية واقتصادية فرضها الواقع الحقيقي للطبيعة وللمجتمعات والتأريخ لدراسة الإنسان وللحركة الاقتصادية من الإقطاع إلى الرأسمالية وهكذا، فهي والفلسفات التي تقوم عليها ذات صفة موضوعية، وفيها بعد عالمي عام، فضلاً عن أبعادها الخاصة القومية والمحلية وفلسفية، وهذا يصدق على كل التغيرات الحضارية منذ حضارات الشرق القديمة حتى اليوم، وتقدم الإنسان هو حصيلة كل المسيرة

---

(1) من مثل ذلك "كانديد" لفولتير، تعريب لطفي قاسم، القاهرة 1946، ومحاورات في الدين الطبيعي، لهيوم.

الحضارية المتصلة. وهكذا فمن أي جهة نظرت إلى الأمور نجد أنه لا يوجد طريق آخر غير طريق التواصل، وإننا بقدر ما يتعلق الأمر بالفكر الفلسفي لا نستطيع أن ننقل أفكارنا التراثية وعقلنا العربي والوسطي. وبناءاتنا الفكرية الحالية، ولا أن نصل إلى المجتمع السليم المسلح بالعلم والحقيقة من دون أن نطلع عليها لنستعين بجهود من سبقنا، اعني الحضارة الحديثة .

والملاحظة الثالثة : مع أننا ندعوا إلى فلسفة علمية ذات بعد تأريخي إجتماعي جدي، ومع اعتبارنا "المثالية" في الفلسفة نظرة غير علمية إلى العالم فإننا لا نرى من الصواب الحكم على الفلسفات المثالية بأنها ليست شيئاً يزيد عن كونها هراء وهدراً وخطأ، إن هذا الموقف لا يقفه إلا جاهل بتأريخ الفلسفة وتأريخ المعرفة عموماً، وبقانونيات ظهور الأفكار والتطورات الفردية. إن جذور المثالية تمتد إلى المعرفة البشرية نفسها [1] . إن تطور التفكير والحاجة إلى إيجاد مفهومات مجزأة يمكن أن يؤدي إلى انفصام المفهومات عن الأشياء المادية نفسها. وفي ظروف معينة تعمق الانفصال وانقلبت الأفكار المحددة إلى أفكار مطلقة وقد غلب هذا في نظرية المثل الافلاطونية وكذلك في مطلقية "العدد" والقيم الخلقية والمنطقية التي نادى بفطريتها رياضيون، نسوا أن العينية الرياضية والمبادىء المنطقية والقيم الخلقية في الخير والشر تعبير عن عمليات حقيقية وفي ظواهر العالم [2] وتجارب الناس، وإنها مكتسبة عبر أحقاب طويلة وتكونت بطرق انعكاسية شديدة الغموض، بحيث لم تتغير إلا في وقت متأخر جد اكتشاف [3] الفلسفة والآثار أصلها الانعكاسي المكتسب، وليس في نيتنا هنا بيان الجذور الأخرى الكثيرة للمثالية، فقد أوضحها كثيرون وفصلناها في كتابنا من الميثولوجيا إلى "الفلسفة" مستعينين بآراء معظم المدارس الفلسفية المعاصرة لتفسير ظهور المثالية [4] . إن النظم الفلسفية مثالية أو مادية ليست معتقدات منعزلة، أو افرازات فردية حرة وكأنها

---

(1) هذا رأي زكي نجيب محمود. مثلاً كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة - السابق - الفصل الثالث، وكتابه : خرافة المتافيزيقيا كله، القاهرة 1953، واعاد طبعه بإسم آخر .

(2) كليابيتس : نظرة ماركسية في تأريخ الفلسفة، ترجمة : حنا عبود، دار الطليعة، بيروت 1971، ص 10 .

(3) رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968، ص 16 فما بعد، فصل الرياضيات ص 116 فما بعد، وكتابنا من الميثولوجيا - السابق، الفصل الثاني والثالث خصوصاً ص 68 فما بعد، وجارودي : النظرية المادية في المعرفة، ترجمة ابراهيم مروة، دار دمشق (بلا تأريخ)، ص 250 فما بعد، وانجلز ضد دوهرنغ، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق 1965، ص 45 - 52 .

(4) كتابنا : من الميثولوجيا - السابق - الفصل الثالث كله .

"أكاذيب" أو "تلفيقات" إنها خطأ أو صواب بل على أساس معرفة الحالة الموضوعية التي دعت إليها ومعرفة الأمورالأخرى. أعني أشكال الوعي الإجتماعي الاخرى المرتبطة بها، ثم بمعرفة أسلوب الحياة الذي تكشف عنه تلك الانظمة والمواقف الفكرية [1] .

الملاحظة الرابعة : نحن نعتقد أن كثيراً من الفلسفات التي ربما نخالفها مثل الوضعية والذرائعية والظواهرية الخ، ولا تبتعد كثيراً عنا، أو كما قال ابن رشد وهو ينتقد تكفير الغزالي لآراء الفلاسفة حول مشكلة العالم وأصل الأشياء، قال إن هذه المذاهب لا تتباعد كثيراً نعم فقد كانت المذاهب المطروحة بين المتكلمين والفيضيين، هي مذاهب تتفق في القول بآله أو موجد وتختلف في أمور أخرى ثانوية، ولكن شدة التدقيق والجدل ضمن العائلة الواحدة يجعل الابن طرفاً أو محارباً للأب وهكذا، مع أنهم كلهم عائلة واحدة إذا قارنوا أنفسهم بالغرباء عنهم، وهكذا أو بالمقاس نفسه نقول أن الوضعية على وجه الخصوص حين تفرض التهويم وراء المجردات والمشاكل الميتافيزيقية والتعامل المجرد الغيبي؛ نقترب كثيراً من الفلسفة العلمية، بل من روح العقلانية الحديثة بشكل خاص، لكن ما ينقصها وهذا ما نرى أن بإمكان المنهج الجدلي التاريخي أن يكمله - هو البعد التأريخي وفهم المشاكل الفلسفية من خلال تأريخ الفلسفة، وربط الأفكار بأرضيتها الإجتماعية واعتبارها بنى وليست مجرد أفكار صحيحة أو خاطئة، أو أسئلة لا معنى لها، وإن وسائل معرفتها لا تكون فقط بالتحليل اللغوي أو المنطقي أو بإنكار كل فكرة لا تقع تحت قدرة الملاحظة وهكذا طالما أنه فقط عن طريق تتبع منابعها التأريخية والاجتماعية والمعرفية والطبقية نتمكن من معرفة محتواها ومبرراتها، وبالتالي ما قد يساعد على زوالها [2]، وهذه النقطة بالذات شرحتها بتفصيل وأمثلة. خصوصاً مثال حقيقة فكرة لا مادية النفس في الفلسفة في كتابي [3] من الميثولوجيا ثم بتفصيل أكثر في مقدمة كتابي "دراسات" هذا وهناك اعتراضات اخرى على الوضعية، لا مجال لذكرها هنا، إنما أردت أن أبين أن مجتمعنا الحالي لا يمكن، أن يستغني عن الوضعية والفلسفات الأخرى. لا باعتبارها كل ما يراد لهذا المجتمع بل باعتبارها لبنة في بناء فكرنا العربي الحالي، ولقد فطن فؤاد زكريا إلى هذه الحقيقة فأشار في مقدمة ترجمته لكتاب أحد الوضعيين وهو ريشنباخ إلى نقاط الالتقاء الكثيرة بين الفلسفة الوضعية

---

(1) كتابنا : الفلسفة والإنسان .

(2) جون لويس : مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، بيروت 1973، ص 18 .

(3) من الميثولوجيا - السابق - تعقيباً على موقف الوضعية من المثالية .

وبين المنظور الفلسفي المطلوب. وكذلك الايجابيات الكثيرة لهذا المنهج الوضعي بالنسبة لتعدد تطور فكرنا العربي ولا مجال لذكر تفاصيل هذه الإيجابيات هنا. ولكن من المفيد لفرضيتنا أن نشير إلى بعض ما ذكره من إيجابيات :

1 - إن الحملة على التفكير الميتافيزيقي سمة مشتركة واضحة بين كتاب رايشنباخ وبين الخصوم العلميين للوضعية المنطقية .

2 - يوجد عند رايشنباخ اتجاه ايجابي للدفاع عن العلم من حيث أنه أفضل ما في متناول أيدينا من وسائل اكتشاف المعرفة .

3 - إنكار التفسير الغائي للظواهر وتأكيد التفسير السببي لها، خصوصاً ميدان التطور والبيولوجيا وهي أقوى مقاتل الغائية .

4 - التأكيد على أهمية العلم الجماعي لا الفردي في الفلسفة والعالم الحديث ابتداء من القرن التاسع عشر .

5 - هناك اتجاه واضح للحملة على الثنائية، ولا سيما على بعض الاتجاهات المثالية المعاصرة كالمثالية الفيزيائية التي تستعمل نتائج الكشوف الفيزيائية في القرن العشرين من أجل دعم مواقفها، ويقدم تفسيراً للمثالية يقترب من تعليلها على أساس إجتماعي طبقي، وكذلك للمذهب الاخلاقي، عند كانت [1] .

إن هيمنة العقلانية كمنهج عبر تأريخنا الفلسفي إلى اليوم، يؤيده ويغذيه في الأساس واقع فكري متخلّف، ورؤى فكرية أصبحت غير متلائمة مع روح العصر الحديث، وإذا كنا نريد تبديل هذه الهيمنة فإن المطالبة بمنهج عقلاني غير كافية وحدها، ولذلك دعونا في النقاط السابقة إلى أمور منها ترجمة واحضار العطاء الفكري/ الفلسفي/ العلمي/ الشامل الحديث منذ عصر النهضة إلى الآن وفي هذه الفقرة أصب ملاحظاتي حول الصورة التي تبدلّت في هذا العالم في كل نواحي الفكر والعلم والحياة لعلها تذكّر مَنْ لا يزالون يعيشون في ليل الماضي بأنه آن الأوان للسكوت لأن الحاضر لا يسمع أصواتهم !

قلنا أن الفلسفة السائدة في مجتمعنا العربي اليوم في معظم اتجاهاتها إما هي نفسها الفلسفة القروسيطية، وأما هي ترقيعات وتلفيقات بين فكر الماضي وبعض اتجاهات مختارة

(1) مقدمة فؤاد زكريا لكتاب رايشنباخ - السابق - ص 6 - 8 .

من فكرة "الآخر"، ونوضح من جديد، وبضوء آخر أن ما يسود مجتمعنا من فلسفة وفكر اليوم ومنذ أمد طويل هو الفلسفة التي كانت قبل عصر النهضة الأوروبية، كما أوضح جون لويس [1] مدخل، وأوضحنا في بحث لنا عن[2] فكر عصر النهضة، فإن أهم مواصفاتها هي : عدم اهتمامها بالحدث وبالعلم، وانطلاقها من فرضيات مذهبية جامدة، ومحاولة حلّ المسائل بالتأمل، وليس بالتجربة العينية، واهتمامها بالجدل اللفظي المنطقي دون مبرر، واهمالها للدنيا من أجل الآخرة، واعتقادها بخطيئة كانت في زمن سابق، وتلمسها الخلاص أما في عصر ذهبي سبق أو عصر سيأتي خارج حدود هذه الدنيا، وعدم تحريها عن الأسباب الحقيقية للظواهر، بحيث يبقى الواقع عصيّاً على الإنسان فهماً وتعبيراً، ولذلك فهي فلسفة نظر، لا فلسفة تغيير [3]، ومَنْ لا يعرف الواقع على حقيقته وبأسبابه الحقيقية الملموسة، كيف يتسنى له أن يغيّره، هذا إذا كان يريد تغييره فعلاً .

إن هذه الفلسفة لا يوجد لها مركز يديرها ولا مدرسة معلومة الأشخاص تعلمها، لكنها موجودة في معظم رؤوس أبناء هذه الأمة، ومواقعهم، على أنها لا تعدم النصرة من أجهزة ومراكز قوية خارج الجامعات، فمكانها هنا موجود معلوم، وهكذا فالمهمة كبيرة، وواقع المجتمع العربي المادي، وأنماط الانتاج والاقتصاد والأمور فيه، كل هذا يساعد على مثل هذه الفلسفة، إن رياح التغيير والانتقال من هذه المرحلة وفكرها في أوروبا إلى مرحلة العصور الحديثة لم تبدأ عندنا، أو لنقل ما زالت في القماط، نحن لا نريد هنا التبشير لفلسفة محددة معلومة مسبقاً، إذا كانت طبيعة الأمور وحقائق العلم وموجات المعرفة المتزايدة لا تبررها وتوصل إليها، ولا طبيعة المجتمع ودرجة نموه تحسن فهمها أو تقبلها، كما أننا لا نحاول مسبقاً توجيه الأمور قسراً وجهة محسوبة لصالح طرف بعينه. إن كل ما نريده هو الانتقال من مرحلة علمية وفكرية إلى أخرى، وإدخال العلمية والفكرية والإجتماعية وغير هذه وتلك من أمور وأمور تتعلق بالحضارة وبالإنسان وبالكون إلى ساحتنا الحضارية، فذلك أمر لا يحتمل النقاش ولا التأجيل .

8

---

(1) جون لويس - المدخل - السابق، كلامه عن الفلسفة الوسيطة .

(2) عالم يتغير، دراسة لفكر عصر النهضة الأوروبية، مجلة الأديب المعاصر، العدد 31، سنة 1986 .

(3) هذه مقولة معروفة لماركس، انظر ماركس وانجلز : المؤلفات الكاملة، الطبعة العربية، مختارات في اربعة أجزاء، الجزء الأول دار التقدم - موسكو 1968، ص 40، كذلك هنري لوفافر : كارل ماركس، تعريب عيتاني، بيروت 1959، ص 115 - 116 .

إن صورة العالم وعلاقة الإنسان به، قد تغيرت تغيراً كبيراً، منذ عصر النهضة في أوروبا في خط بياني صاعد، وأصبح الإنسان جزءاً من مملكة الأحياء، ونزعت عنه هالته كشيء خاص في هذا الكون، وأصبح هو وكوكبه الأرضي ومجموعتها الشمسية ذرة بين مئات ألوف ملايين المجاميع بل والسُدم، وحقق العلم الكثير في معرفة طبيعة الانسان الجسمية والتكوينية أو التشريحية، وآليات دماغه وتفكيره، ومكونات نفسيته وأخلاقه وقيمه، وصار كل شيء فيه أو سيصير قابلاً للدراسة والسببية وحتى التوجه والتغيير. وانكشف أمام الإنسان عالم لم يكن يعرف عنه شيئاً، عالم الإنسان الأول البدائي، بكل محاولاته الأولى للفهم والسلوك أو التقويم والاعتقاد، وهكذا حلّت معرفتنا المتنامية بأصولها الأولى أو محاولاتها الأولى الكثير من عقد الفلسفة والاسئلة التي ما كان يمكن معرفة أصولها، وملئت الفجوة الهائلة بين الإنسان وأرقى الحيوان، حيث أرجعت أسباب هذه القفزة بينهما، ليس لاختلافات بيولوجية فحسب، بل لأسباب إجتماعية حضارية، كاللغة والعمل[1] مثلاً. وكان الحلم بحدّ أصل الحياة في أبسط صورها، وقد انجزت علوم جديدة كالبيوكيميا، والبيولوجيا الجزئية والعامة، وعلوم أخرى أخصّ من هذه بكثير في هذا السبيل[2] واستجدت علوم جديدة، كدراسة الأديان المقارنة ودراسة الحضارات البدائية وأصول الأديان، والانثرويولوجيا بكل أشكالها، وتعاونت علوم شتى لتفسير منشأ التدّين، وفعاليات النفس، ونوع الصلة بين الجسم والفكر، ولم يعد الحديث عن نفس تسير الجسم كربان السفينة في السفينة أو كالشبح في الآلة، على حد تعبير جلبرت رايل مقبولاً عند كثيرين، وكل شيء في بيولوجية الكائن الحيّ وسلوكه وردود فعله وتكوينه [3] يرفضه، وماذا بعد، أشياء وأشياء حدثت، وحقائق وحقائق كشفت، وظواهر بشرية وإجتماعية وطبيعية رصدت وفسرت، وعاد الإنسان مرة أخرى سيداً، سيداً بمقدار فهمه للكون ولوجوده ولمجتمعه، فهماً يعتمد على الأشياء وعلى الدراسة الواقعية، وعلى العيني، وعلى الحدث، وكل تأمل خارج هذه الحدود أعتبر تقصيراً ومراوحة في المكان، وبدون جدوى وهكذا أصبح مفهوم الفلسفة، ليس ابداع فلسفات ذاتية تأملية، يفرزها الفيلسوف، كما

(1) بحثنا عن عصر النهضة أعلاه .

(2) جون لويس : ص 16 .

(3) انظر ابرنال : العلم في التاريخ، ترجمة علي علي ناصيف، بيروت 1982، حيث يخصص معالجة طويلة لهذه التغيرات، ص 13 فما بعد .

يفرز العنكبوت لعابه ناسجاً منه بيته ومصيدته لغذائه على حد وصف فرانسيس بيكون للفلسفات التأملية حتى زمانه، بل أصبح مفهوم الفلسفة أنها إقتراب من الحقيقة واكتشاف للواقع، على أساس العلوم، ولكن بمنظار شامل ! وامتدت يد الفلسفة إلى المعرفة البشرية ووسائلها، تنتقد إمكاناتها وترسم حدودها، وحمي وطيس المعركة، وتعددت الفلسفات في المعرفة، واستفادت جميع الأطراف من هذا كله، وتعايش فلسفات الشك واللاأرادية والمثالية الذاتية والمثالية الموضوعية، وفلسفات مخالفة، وفلسفات يقينية مؤمنة بالعقل والعلم وبقدرتهما اللامحدودة، وفلسفات مادية، وفلسفات دينية جديدة، وفي خضم هذه التيارات من حسيّة وعقلية وتجريبية وحدسية وذوقية، وتجريبية جدلية مادية، وغير هذه وتلك حسب ما تكون التسميات وتتعدد وتختلف، تقوضت مفاهيم وانطمست افكار وعوالم وقوى، كان يراها من قبلنا ويستعينون بها لفهم المعرفة البشرية وتفسير عديد من الظواهر النفسية والعمليات الكلامية والظواهر الطبيعية، وغير هذا وذاك .

ويجب أن أقف وأكتفي بهذا، لنصل إلى ما نريد، فمن المستحيل حتى حصر الخطوط العامة للتطورات منذ النهضة الأوروبية، فمجلدات كبيرة كثيرة كتبت فقط لبيان الخطوط العريضة في كل ميدان على حدة، في تأريخ العلم، أو المجتمع، أو الاقتصاد، أو المنطق، أو العلوم التأريخية، أو الفنون، وفلسفتها، أو الفلسفة السياسية، أو فلسفة الأخلاق، وفي علم النفس، والإجتماع، والدين، وتأريخ الفلسفة، فضلاً عن القضايا العملية والتقنية البحتة كالعمران والمواصلات والاختراعات .

وهنا نأتي إلى بيت القصيد، وهو أنه من المستحيل أن تبقى الخيمة مضروبة بعد أن تقوضت عمدها، وقطعت حبالها، وعصفت بها الرياح من كل جانب، وبالفعل فإن واقع الفكر العربي بنظرة شمولية، أو بنظرة تفصيلية لعلم علم، وجزء جزء[1]، ليست هي نفسها وبالضبط ما كان قبل قرن أو نصف قرن من الآن، ولكن هذا التغيير لا يسير بالسرعة المطلوبة، ولم تحشد له كل الامكانات، ولا زالت العراقيل والمعوقات كبيرة، والأمر يختلف من بلد عربي إلى آخر، ومن فترة لأخرى، ومهما يكن الحال فالمطلوب هو الإسراع في تغيير الأسس المادية لمجتمعاتنا، هذا من جهة، ومعها تغيير عقلياتنا تغييراً عملياً وحديثاً. ومن السذاجة أن نتصور أن بإمكاننا في هذا المقام بيان كيف وبأي شكل نرى أن يتم هذا،

(1) مدكور : في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج1، القاهرة 1947، عند عرضه لأدلة الوجود النفسي وحلولها .

ونكتفي بما رسمناه فيما تقدم من ضرورة الإتصال بكل أشكال الفكر الفلسفي والعلمي الحديث. على أننا نرجع هذا إلى مستويين : مستوى الإتصال الحضاري العام، وهذا ما تكلمنا عنه حتى الآن. والمستوى الثاني، وهو مستوى التدريس في الجامعات العربية، وهذا ما أتناوله في النقطة التالية .

تطوير التعليم الجامعي :

ليس بأمكان أي قسم فلسفي أن يدّرس كل شيء يتصل بالفلسفة وبتراثها وتياراتها ومشكلاتها كما ليس بإمكانه أن يعطي جهداً ووقتاً ونصيباً متساوياً من ساعات تدريس وما أشبه، لكل فيلسوف، ولكل فلسفة، ولكل كتاب فلسفي، هنا تدخل البرمجة والتخطيط، بحيث ترسم حدود ما يعطى ويدرس ويعرض وفقاً لمقاييس معينة، مثل مدى قرب المدرسة الفلسفية أو الفيلسوف أو المفكر زمانياً منا، ثم مدى الشمولية، فمثلاً بالنسبة للزمن أو يجري التركيز أكثر على الأكثر معاصرة ومن خلالها تدرس امتدادات فكرية سابقة، وبالنسبة للشمولية، يجري الاهتمام بالتعرف على التبعات والخطوط العامة لفلسفات لكل فترة، ثم ننتقل منها، كلما سمحت المدة والمجال والتخصص إلى دراسة أضيق وأعمق لشخوصها وكتبها وهكذا، وهذا الأمر : لازم في الترجمة للتراث الفلسفي وسواه أيضاً، بمعنى إعطاء الأولوية للمؤلفات والفلسفات ذات الطابع العام قبل الدراسات التفصيلية وهناك مقاييس أخرى تدخل في التخطيط أو هي لازمة في رأينا، مثل تدريس الأهم وتفضيله على المهم، وهذا أمر تحدد من خلال دراسة لواقع مجتمعنا وطبيعة اغراضه الفكرية وبالتالي نوع الفكر الفلسفي ونوع المنهج الذي يفيد معها، ثم هو يعتمد على ماذا يريد، ومن نحن الذين نريد وأي هدف يدفعنا، وهنا أعتقد أننا سنقع في حيص بيص، وستشرئب المصالح والعقليات المختلفة والقوى الإجتماعية والأنظمة السياسية والقوى السياسية لتدلو بدلوها، وستختلف الإجتهادات ومجتمعاتنا العربية هي الأخرى ليست واحدة في التطور والوعي، كما أن القوى والاصطفافات داخل كل مجتمع ليست واحدة، وتركيزها على الأهم مختلف جداً .

بل إن البلد الواحد تعاني أقسامه صعوداً أو هبوطاً لنوع الأهم الذي يراه ذلك البلد حسب اختلاف انظمته السياسية المبرمجة وظروفه السياسية وأشياء أخرى. وهكذا نرى أنفسنا في دوامة وأعود فأقول : ما العمل ؟ كيف نطور تدريس الفلسفة في جامعاتنا وماذا نريد وكيف نحقق ما نريد ؟ ونحن مدرسوا الفلسفة والمعتنون بها أفراد. لا نملك قوة ولا

حولاً. ولا نملك أحياناً حتى قول ما نريد أن نقول، إذن فأقصى ما يمكن عملَهُ في هذا المجال بشكل واقعي بعيداً عن الخيال هو أن يسمح لنا بالإفصاح عن إجتهاداتنا ورؤيانا لما نرى أنه هو الشيء "الأهم" وهكذا تعود الدعوة للحرية أساساً لكل علاج ومنطلقاً لأي تحديد، ومهما تكن الصعوبة فينبغي ألا تفقدنا عن العمل، ومن الممكن لجامعة الدول العربية أو اليونسكو أو لكل بلد عربي على حده أن ينتهي بعد دراسة جيدة ورؤية واسعة وبالإستعانة بأكثر من طرف من المعنيين بالفلسفة وبالثقافة بشتى أشكالها وبأمور أخرى، أن يصل إلى برنامج معين في الفلسفة وتدريسها في أقسامها على أن يسمح للواقع أن يكون فصيلاً في التغير والتطور باستمرار حسب التجربة، بما يقتضيه الزمن وواقع مجتمعاتنا الذي هو الآخر سيطور بشكل مواز .

وفيما يلي ما أراه علامات وصوى في الطريق :

أ - التركيز على تراثنا الفلسفي بإعتبار أنه يخصنا أكثر من "سوانا" وباعتبار أنه حتى لو قام غيرنا بدراسته فسيكون ذلك ضمن التأريخ العالم وعلينا تقع المسؤولية الأولى في بعثه ونشره ونقده ليس فقط في ميدان الفلسفة، بل في سائر نواحي الحضارة الأخرى من أدب وفنون وعلوم، واعتقادات وتشريعات واخلاقيات الخ، ولكن ها هنا ينبغي التحذير من أمور الحث على أمور نراها لازمة ولغيرنا أن يرى بعضها، أو يأخذ بها جميعاً .

8

1 - عدم التقوقع في دراسة التراث الفلسفي العربي الإسلامي أو سواه بمعنى الاقتصار عليه وحده، فليس من روح العصر ولا من الخير أن يقتصر قسم فلسفي على دراسة العقائد والتصوف والفلسفة العربية فقط! وكذلك عدم التقوقع بمعنى آخر، أي دراسته بروح جديدة وبعقلية منفتحة عارفه بالعصر وبالتقدم الحديث الذي ستجد بعد ذلك التراث، أننا نعتقد أن الأفكار والنظم والعلوم والمجتمعات تنمو وتتطور من أدوار البساطة وعدم النضج إلى دور التعقد والنضج، وهذا أمر جرى التأكيد عليه منذ هيغل وسبنسر وأصبح بحكم المقرر في معظم نظريات تفسير الحضارة التي لا تؤمن بالدوائر المقفلة بشكل قريب مما عند سبنسر وتوينبي وآخرين من القائلين بعدم التواصل بين الحضارات أو بتفسير كل حضارة بطبيعتها وآليتها وخصائصها الذاتية التي من الخطأ استخدامها مع حضارة أخرى مما يتعذر معه حتى إمكان المقارنة السليمة [1]. أقول أصبح هذا بحكم

---

(1) بحثنا : عالم يتغير - السابق .

المقرر خارج هذه النظريات وهذا واضح في أي حقل من الحضارة إذا أخذته، ونظرت إليه نظرة تأريخية شاملة كالمواصلات أو العمران أو الصحة والعلوم أو المعرفة كماً ونوعاً، عموماً، وهكذا حتى في الشعور الأخلاقي وفي الصح والغلط ومفهوم الحقيقة وبالتالي لا يمكن اعتبار ما وصل إليه تراثنا نهاية [1]، بل حلقة في سلسلة مستمرة بعده ويلزم هنا أن يكون أي دارس للفلسفة أو عالم أو أديب عربي وهكذا لك أن تستمر في ذكر اختصاصات ومختصين، أن يكون مطلعاً إطلاعاً كافياً على تيارات الفكر والفلسفة قبل ذلك الفيلسوف العربي بما في ذلك الإطلاع على الفكر الضارب في القدم، وهكذا بالنسبة لبقية الاختصاصات، وأكثر من هذا أن يستخدم هذه المعرفة في نقده لإظهار الجوانب السلبية والإيجابية فيه خصوصاً في دراسة البكالوريوس واللِسانس بينما يترك التخصص الدقيق في جزئية تراثية أو حديثة للدراسات العليا وللبحث والتأليف المستقل من قبل الباحثين فذلك أمر مفتوح لهم أن ينجزوا فيه طلبة واساتذة وباحثين ما شاؤا .

2 - أن يكون التقويم لذلك الفكر الفلسفي التراثي أو غير التراثي على أساسين : عام تأريخي كلي، أي مدى ملاءمته للتطور حتى الوقت الحاضر وعلى أساس مقاييس معينة سنذكرها بعد قليل، والأساس الثاني : نسبي محدد التقويم على هذا الأساس الأخير لن يقتصر على المقارنة بالتطور اللاحق حتى الوقت الحاضر، بل على أساس موقع المدروس من الصراع في وقته، وعمن كان يعبر، عن قوى المحافظة أم الجديد عن العقل والعلم أو غيرهما، كما ذكرنا من أمثلة تقويم "مثل" افلاطون وافكار ميكافلي، وهكذا، وكما فعلنا في تقويمنا للفلسفة الفيضية، وهي ما أخذ به معظم فلاسفة العرب تقريباً، في كتابنا : "دراسات" [2] .

3 - عدم طرح أي فكر بحجة قدمه، أو لأي سبب آخر، غير مقياس ما يسمح به برنامج التدريس الزمني للبكالوريوس أي وفق موازنة الشمولية، ثم الخصوصية والمقاييس الأخرى أعلاه. لقد توهم بعض دعاة العلمية والعلم من وضعيين وآخرين إن دراسة الميثولوجيا والميتافيزيقا والعقائد البدائية، وأنماطي السلوك للأمم المتوحشة، وما أشبه، جهد بلا طائل، وإن الفترة العلمية "الوضعية" تغني عن ذلك ونجد دعوة بطرح هذه

---

(1) كيللي : المادية التأريخية، نقله إلى العربية أحمد داود، دار الجماهير، دمشق 1967 .

(2) حول ذلك انظر كتابنا : الفلسفة والانسان، الفصل السادس والفصل السابع، ومقدمة كتابنا دراسات السابق، وكذلك فصل الفيض فيه .

الأمور بما في ذلك الفكر الوسيط كله، عند بعض الناظرين العرب في مطلع القرن العشرين، وأواخر القرن التاسع عشر، كما دعا شبلي شميل وآخرون [1]، هؤلاء تنقصهم الرؤيا المنهجية التاريخية الجدلية التطورية، برغم أن شبلي أول من حاول تعريف العرب بنظرية التطور العضوي سواء بترجمته لكتاب بخنر عنها، أو بمقالاته.
إن دراسة فكر عصور ما قبل التاريخ أصبح منذ مدة حقلاً ثرياً عظيم النتائج المفيدة لمعرفة تأريخ الإنسان وحضارته، وحل كثير من المشكلات التي استمرت طويلاً أما بدون حل، أو بحلول غير صحيحة، عندما صاحبت هذه الدراسة للفكر البدائي، ولكل الظواهر الفكرية أو الإجتماعية طرق علمية صحيحة. وهكذا، المهم ليس جدة الموضوع أو قدمه، بل الطريقة التي ندرسه بها والمنهج الذي نستخدمه معه، ونرى أن لكل علم ولكل موضوع منهجه النابع من طبيعته، ولكن يبقى صادقاً وبشكل عام أن هناك منهجاً ديناميكياً جدلياً ترابطياً بنيوياً تأريخياً [2]. وأن هناك منهجاً ميتافيزيقياً. والأول هو المنهج الصحيح على طول الخط، مع ترك مرونة كافية لتطبيقه حسب موضوع الدراسة ونوع العلم، وهكذا بالنسبة لدراسة العقائد، والتصوف، والعادات حتى في أكثر صورها بدائية وعدم نضج. وهل نحن بحاجة للإشارة إلى كتب وعلماء ودارسين قدموا نتائج مهمة لتفسير الحضارة وجذور مؤسساتنا وفكرنا وعقائدنا وقيمنا الحاضرة، من دراسة الشعوب البدائية والمجتمعات اللاحقة ؟ إن علم الإجتماع بكل اقسامه المتعلقة (بالأنثروبولوجيا) والحضارة شاهد على هذا، ويكفي أن نذكر بضعة أسماء : تيلور، ومورجان، وفريزر، وليفي بريل، بل ومؤسس المذهب الوضعي نفسه أوكست كونت : وعشرات بل مئات غير هؤلاء !

ب - وإلى جانب هذا الاهتمام في برامج التدريس الجامعية بفكرنا الفلسفي العربي، نرى الإهتمام بقدر متساو، وربما بإعطاء اهتمام أكثر لدراسة فكر وفلسفات العصور الحديثة، وعلى الأساس السابق نفسه أي بالإعتماد على مبدأ الأشمل والأوسع أولاً، ثم الأخص واعتماد الأحدث ثم الرجوع إلى ما قبله وربما كان الأخذ بتدريس تأريخ الفلسفة الحديثة حسب عصورها من النهضة إلى القرن العشرين متمماً لدراسة تاريخ الفلسفة قبل النهضة حسب عصورها : قبل اليونان، فالفلسفة اليونانية، فالإسلامية

(1) انظر دراستنا لنظرية الفيض في كتابنا دراسات - السابق - .
(2) مقدمة شبلي شميل : فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، ط1، السنة 1884 وثانية 1910 .

8

فالوسطية، وهذا الطريق هو أسلم طريق حيث تتاح الفرصة بالإيفاء بكل متطلبات المنهج التأريخي الجدلي التطوري البنيوي، على أن تُراعى في هذا التأريخ عملية التواصل والنقد وربما لا توجد صعوبة كبيرة في تحقيق هذا كله فالطريق مسلوك في هذا الصدد، فإن كتب تأريخ الفلسفة الجيدة متوفرة بلغات مختلفة وحتى مترجمة إلى العربية ومؤلفة بالعربية، على أن يصاحب دراسة هذا التأريخ دراسة موضوعات فلسفية مثل فلسفة العلوم ونظرية المعرفة والميتافيزيقا وفلسفة الفن وفلسفة التأريخ ومبادىء الفلسفة وفلسفة الأخلاق والقيم، وغير هذه بما هو معروف وموجود في برامج أقسام الفلسفة في العالم عموماً وبعض الأقسام العربية أيضاً. وهنا في دراسة تأريخ الفلسفة توجد مشاكل تتعلق بالتخصص وبضرورة توفر أكثر من مختص لتدريس الفترات الرئيسية وربما أوصل هذا الانقطاع بين الفترات وانحباس كل فترة ضمن نفسها بحكم تخصص مدرسها، بسبب عدم امكانية تجاوز تخصصه أو بسبب الوقت أو بسبب استبعاد التداخل والتعدي على حقول الغير وهذه مشكلات فعلية تعاني من كل أقسام الفلسفة .

ونقف عند وصف العلة ونوع العقبات فقد يكون الحل غير متوفر الآن أو هو إن وجد فهو رأي مبثور، فالأمر في رأيي يحتاج إلى دراسات واسعة عميقة على نطاق جماعي كالمؤثرات واللجان والمناقشات للوصول إلى سبيل مقبول .

على أنه مهما تكن البرامج الجامعية جيدة ومدروسة، والمدرسون أكفاء. فستبقى مشكلة إنجاز أقسام الفلسفة على نطاق واسع (الجامعة) وبالتالي تأثيرها على المجتمع العربي غير شافية للمرام بسبب النقص الخطير في موارد الثقافة الفلسفية، أقصد ما هو متيسر وجوده من أدبيات في فلسفة اللغة العربية التي يستطيع الطالب بواسطتها التواصل مع الفكر الفلسفي، سواء بالنسبة لأدبيات الفلسفة اليونانية أو المسيحية أو الحديثة. أو المعاصرة ذلك أن هذه المهمة تتعلق بالجانب الآخر للتواصل الفلسفي المراد أعني مستوى معرفتنا للفكر الحديث منذ النهضة في كل شعابه من خلال مؤلفات فلاسفة تلك الفترات لا على سبيل الإختيار والعرض فقط فالمهم هنا نقل الكتب الفلسفية والأعمال الفلسفية للفلاسفة منذ عصر النهضة إلى العربية وكذلك بالنسبة للفلسفة المسيحية واليونانية والهندية والصينية. إن هذه المهمة صعبة وشبه خيالية ومع ذلك فلو وجد تصميم جدي على نطاق الدول العربية فيما يتعلق بالترجمة لأمكن تحقيق الشيء الكثير وتجارب الدول الأوروبية في هذا الصدد حقيقية، كما أن ما حصل في الفترة العباسية أبان الازدهار العلمي الفلسفي شاهد آخر، بما

لا يقاس مع ما تترجم آنذاك عن اليونان والهنود وسواهم. إلا أن كثرة الدارسين والمختصين وعارفي اللغات الأوروبية والأجنبية وتقدم الوسائل التقنية هي الأخرى عظيمة نفس الشبه، ولذلك ينبغي أن تنشط كل الجهات الشعبية والعلمية والفردية بجانب الرسمية للقيام بالترجمة كل من موقعه، وحسب قدرته واهتمامه. فلهذه الجهة أن تترجم كل فكر يخدم اللاهوتية والروحانية والمثالية، والأخرى أن تترجم أدبيات الفلسفة المادية أو الاشتراكية أو العلمانية أو الشكية أو الوضعية أو ما شئت من هذه الأسماء على أن تتم الترجمة بأمانة كاملة، وحاصل الجميع سيكون نقل التراث الفلسفي الحديث وهذه مرحلة لابد منها ولا شك أنه سيواكبها نقد ومحاورات بل وربما انزلاقات لتجاوز حدود الأصول واللياقة ولكن حاصل هذا كله سيكون فهماً أشمل وأعمق لتأريخ الفكر وتطوره، ومن ثم نأمل أن تبدع فلسفات عربية ومنظورات عربية لأن بناء منظورات جديدة وجديدة بهذا الإسم مع الجهل متعذر وكذلك متعذر بناء نظريات جديدة على أساس التزود بمنظور واحد ووزن واحد، كما لا يستقيم جسم ولا ينبني بشكل سليم إذا كان يعتمد على غذاء واحد. الطابع الجدلي في هذه الحالة مفقود، أعني غنى المحتوى الفكري المطروح واحتواءه على تناقضات عديدة متصارعة وبالتالي لا يمكن حدوث جديد.

وبعد إن هذه التطلعات شيء والواقع شيء آخر وسواء ذكرنا الفكر العربي بسلبياته أي ما هو موجود أو ذكرنا ما يحتاج إليه زي ما نريد أن يكون فالنتيجة واحدة، لذلك فيما يلي سمات ما نحن بحاجة إليه من الفكر أو الفلسفة أو ما نرى أن على الفلسفة أن تقوم به وتمتد إليه في المجتمع العربي:

سيادة العقل والعقلانية الأصيلة:

يقول أنور عبد الملك "الفلسفة ما زالت عندنا موضع ريبة، وكأن الفيلسوف زنديق، وكأن التجديد بدعة، وكأن النقد تشكيك، وكأن الفكر العلمي دخيل علينا لقد فرضوا عليها على مر الأجيال قوالب فكرية جامدة قاتلة بلغت ذروتها في سياسة دنلوب المقوتة: الحفظ دون النقد، النقل دون التجديد، الانحناء أمام ما هو مكتوب دون البحث المنزه، الترتيل دون التفتح [1]، ومثله يلاحظ زكريا ابراهيم أن كلمة "فلسفة" عند السواد الأعظم مشبوعة

(1) أنور عبد الملك، مقدمته لترجمته لكتاب جون لويس: مدخل إلى الفلسفة - السابق - ص 5.

ممجوجة، تعني لغو الحديث وهذره ويقترح لأزالة هذا الفهم الخاطىء العمل على تقديم نماذج فلسفية سليمة للأجيال التي تتلقى أول دروس فلسفية لها في التعليم الثانوي بحيث يفهم النشأ أن الفلسفة توضيح للمعقد وليس تعقيداً لما هو واضح ويضع أصبعهُ على بيت الداء فيقول "والحق أنه ليس المهم - بالنسبة للطالب المبتدىء - إنه يلم ببعض المعارف السطحية من الواقعية والمثالية والماركسية . . . الخ بل المهم أن يقف على روح "الإيمان الفلسفي" من حيث هو إيمان بالعقل، وثقة في قدرته على المعرفة واعتراف ضمني بأمكان الوصول إلى الحقيقة ولعل هذا ما عبرنا عنه في موضع آخر حين كتبنا نقول "إنه لا يمكن أن تقوم فلسفة ضد العقل، اللهم إلا إذا أمكن أن يقوم فن ضد الجمال أو دين ضد الله، صحيح أن تأريخ الفلسفة قد عرف الكثير من النزاعات الشكية واللاأدارية والنسبية واللاعقلية وغيرها ولكن من المؤكد أن البشرية العاقلة "على حد تعبير هوسرل" لم تكن ترى في هذه الاتجاهات المناهضة للعقلانية سوى مجرد أشكال سيئة أو صور فاسدة للعقلانية وكأن من شأن العقل حيث يستبد به الكل أو حين يعقده التواكل عن مواصلة البحث أن يقنع بأمثال هذه النزاعات اللافلسفية، ومن هنا فقد أصبح لزاماً علينا نحن المشتغلين بالفلسفة أن نعمل على استمرار "التقليد العقلاني" وأن نعيد إلى أهل العصر الحاضر ثقتهم الضمنية بجدية البحث عن الحقيقة، ولا شك أن كل جهد يبذل في سبيل استرجاع الإيمان الفلسفي الحقيقي، إنما هو جهد إنساني يحقق للبشرية وحدة عقلية شاملة - ونحن في مجتمعنا العربي المعاصر - أحوج ما نكون إلى مثل هذا الاتجاه العقلاني الأصيل - فقد سيطرت على نفوسنا - منذ عهد بعيد - نزعات عاطفية متطرفة، واتجاهات وجدانية هوجاء حتى أصبح المحرك الأوحد لكل أفكارنا وافعالنا وسائر مظاهر نشاطنا إنما هو "الوجدان" وليس في وسع أحد - بطبيعة الحال - أن ينكر دور العاطفة ثم تحديد الكثير من مظاهر السلوك البشري (وفي مقدمتها : الحياة الخلقية) ولكن الذي لا نزاع فيه أن "المواقف الوجدانية لا تكفي وحدها لخلق روح فلسفية" أو إرساء دعائم أية "عقلية علمية" [(1)] .

والملاحظ أن تفسير زكريا ابراهيم للنزعات اللاعقلية بارجاعها إلى الكسل العقلي غير كاف، وهو تفسير يفتقد إلى البعد الاجتماعي، أي إلى الأسباب الحقيقية لظهور هذه الاتجاهات اللاعقلانية في قلب الواقع الإجتماعي والسياسي والاقتصادي الغربي .

وبعيداً عن انتقال الحديث عن أزمة يعانيها العقل الغربي المعاصر - كما يفعل فؤاد

---

(1) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة، القاهرة 1971، ص 323 بعنوان : دور الفلسفة في مجتمعنا المعاصر .

زكريا مثلاً [1] - نحن نعتقد بأن الصراع بين العقل واللاعقل احتدم منذ عصر النهضة وتصاعد مع تصاعد قوى إجتماعية جديدة ضد الاقطاع والكنيسة، بل وحتى في القرن الثامن عشر الذي يسمى عصر العقل والتنور والذي برزت فيه فلسفات مادية (ميكانيكية في الغالب، كانت توازيها فلسفات الشك بالعقل والإيمان بقوى أخرى، وحدث الشيء نفسه في القرن التاسع عشر. إن أسماء الاعلام الكبار المشككين بقدرة العقل على المعرفة، ومحدودية "علمنا" و "انغلاق الطبيعة أمام عقلنا، وسوى ذلك تمتد من مونتاني فباسكال ومالبرانش، والأخير لا يرفض العقلنة المتطابقة مع الكاثوليكية التقليدية، مع أنه يرفض السببية الطبيعية، ويرجع كل شيء إلى فاعلية الله المباشرة، مع اللجوء إلى الوحي في معظم المسائل "العميقة" كالشر، والحرية والمسؤولية ... الخ؛ ومنذ أواخر القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر : لامتية والمدرسة التقليدية، من أمثال شاتوبريان ودي ميتسر، وفيما بعد حتى القرن العشرين مجموعة اتجاهات مختلفة، لازمها جميعاً إنزال العقل عن ملكوته بطريقة أو بأخرى، كالمدرسة الرومانية وثيقة كوزان أو تطورها عند بول جانيه والانتقاديين الجدد : سيكرتان، ورينوفيه، لاشيليه، هاملان، ونجد عند بونزة وبوتكارية الاحتمالية المطلقة واللاتقليدية، والذرائعية بأشكالها، والبرجونية، الحدسية، وغير هذه وتلك [2] .

إن هؤلاء بشتى أشكالهم كانوا خطوطاً موازية للفلسفات العقلية منذ عصر النهضة حتى هذه الطرق وإلى اليوم، متخذين أشكالاً وأسماء متعددة، وأزمنة متلاحقة، وكانت الحرب سجالاً بين هذه المدارس العقلية ومضاداتها، فترجح الكفة في هذا الزمن أو ذاك وفي هذا البلد أو ذاك، لهذا الاتجاه أو ذاك وهكذا، ويستطيع المتبصّر الواعي أن يدرك أن ممثلي الاتجاه العقلي ليس هم الذين في فترة لاحقة يصبحون مشككين بقدرة العقل والعلم أو بالسببية أو الحتمية أو لانهائية حدود مقدرتنا المعرفية بشكل مستمر وبموضوعية وجود الأشياء والمادة والقوانين، وإنما هم نفس ممثلي الاتجاهات المضادة وإن تعاقبت الأسماء والمنحنيات، أي أن المسألة مسألة لها أبعاد إجتماعية ومواقع، وليست مسألة معرفية صرف، وفي هذا نحن نخالف فؤاد زكريا الذي خلط الأوراق وحكم بأن العقل الغربي يمّر بأزمة تتجلى

---

(1) فؤاد زكريا : آراء نقدية - السابق - ص 3 انظر : الفلسفة والانسان .

(2) حول تفاصيل عن هؤلاء جميعاً وتسلسل التيارات المؤقتة والثابتة والشكلية في مقابل المادية والعقلية منذ عصر النهضة الأوروبية حتى اليوم : اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفي الأوروبي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت 1960 كله .

بضعف الثقة بالعقل والاحتمالية . . . إلخ وإنها أزمة ما بعد العقل، حيث شبعوا عقلاً الخ ما قال [1] .

والحال أن من يشك بالعقل هو نفسه الذي لم يتشبع عقلاً، والعكس بالعكس، والذين يدعون إلى تجاوز العقل هم نفسهم من كانوا يشككون به قبل هذه "الأزمة" والعكس بالعكس ومهما يكن فدخول بعض الفلسفة الغربية في "اللامعقول" هو مظهر انتكاس للعقل والعلم معاً، وقد أوضحت كثير من الأقلام البعد والخلفية الإجتماعية والسياسية والطبقية وما أشبه ذلك وراء هذه الاتجاهات مستغلة بعض اطروحات نظريات المعرفة والعلم وبعض الجوانب المكتشفة سواء في بنية الذرة أو "الخلية الحية" أو "العقل" أو "الخبرة الفنية والخلقية" بشكل مبالغ فيه، ولم يجد فيه أو يصل إلى مثل هذه النتائج إلا من تملى عليه مواقع معينة، هي أبعد ما تكون عن "المعرفة" و "طلب الحقيقة" .

ومن المفيد أن ننتقل الآن خطوة أخرى لتحديد معنى العقل، وخير من فعل ذلك [2] في رأيي هو فؤاد زكريا حيث حدده بمتضاداته وهي ثلاث :

أ - العقل في مقابل العاطفة أو الانفعال، فيقال عقلاني وعاطفي، مع أنهما ليس طرفين يستبعد أحدهما الآخر في الحالات السوية، ومن أمثلة تغليب العاطفة أو الانفعال العصور (الرومانتكية) التي خلفت أزمة للعقل، وعملت على محاربة كل فكر منهجي ومنطقي والتأكيد بالعقل وتأكيد قصوره مثل مبدأ الإرادة عند شوبنهور، وإرادة القوة عند نيتشه، والحياة عند دلتاي، والحدس عند برجون حيث يدعى هؤلاء وجود قوى تعلو على منطق العقل إلى لب الأشياء، بينما لا يدرك العقل سوى العلاقات الخارجية بين الظواهر .

ب - العقل في مقابل السلطة، وليس المقصود السلطة الحكومية أو القانونية، بل بمعنى "الآثورتي" (Authority) هنا التقابل ينصب على الطريقة أو المنهج، في حالة خضوع الفكر أو الإنسان لسلطة تعلو عليه، بينما يرتكز خضوع الإنسان للعقل على الموارد الانسانية وحدها، وللسلطة معان عدة كسلطة العرف أو القبيلة، ولكن أشهرها سلطة الوحي الديني، حيث يرى الكثيرون أنه يتفوق على العقل لأنه آلهي، وعقل الانسان ضعيف وقاصر .

---

(1) فؤاد زكريا : آراء نقدية - السابق - ص 17 .

(2) قدمنا تحليلات وتعاريف أخرى للعقل عند آخرين كالرازي (أبي بكر بن زكريا والتوحيدي وأنور عبد الملك وزكي نجيب محمود، وآخرين)، كتابنا : الفلسفة والإنسان - السابق - الفصل السابع، ص 196 إلى ص 232 .

ج - العقل مقابل الأسطورة، وهذه الأخيرة كانت بديل العقل في العصور البدائية، لسبب ضعف امكانات الانسان الفكرية، ولكن وجدت في العصور الحديثة لها أنصاراً كمقابل للعقل، بما يسمى باللاوعي، وتمثلها مدارس اللاوعي، مثل جوانب من نظرية التحليل النفسي، وببعض المذاهب الفنية الحديثة المتأثرة بها .

ويستخلص فؤاد التعريف الثاني : العقل قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها، وتسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الاسطوري ومن الظلم" [1] .

ويضيف فؤاد مواصفات أخرى لمفهوم العقل المطلوب وجوده في العالم العربي وأيضاً عن طريق مضاداته فهو ليس ذلك العقل الجاف المتعالي عن أمور الحياة ومشكلات الناس الواقعية، وليس هو العقل الذي يدّعي الثبات ويتهم كل شيء عداه بالتغير والزوال والفناء، وليس هو العقل الذي يزدري المشاعر والعواطف، وإنما هو العقل الذي يندمج في الحياة ويحقق ذاته على أكمل نحو بالتغلغل في مشكلاتها، العقل الذي يعترف بالتطور والنمو في كل ظواهر الكون والحياة والمجتمع، العقل الذي لا يحول بين الإنسان وبين الاستغراق في حب الفن والانفعال الخصيب بالحياة، العقل الناقد، والعقل يتنكر لطبيعته [2] إذا لم يمارس النقد ويشخص أنور عبدالملك أسباب تنامي الدعوة إلى اللاعقل في الغرب في القرن العشرين ومنذ منتصف القرن التاسع عشر بأنها تعود إلى أزمة النظام الاستعماري، التي لم تعد تسمح للمهيمنين على أمور الدولة والفكر في دول الغرب، أن يستمروا في نظرتهم الأولى إلى العلم والفلسفة، فإذا كانت الفلسفة أداة للنفاذ إلى حقيقة الأمور ومنهجاً علمياً للبحث والتنقيب وتحديد الاتجاه، وإذا كان العقل الإنساني أداة صالحة نافعة وفعالة وإذا كان العلم تصويراً صادقاً للحقيقة الخارجية في الطبيعة والمجتمع معاً، إذا كان الأمر كذلك أصبح في مقدور الشعوب أن تدرك أسباب الأمة الكامنة التي تفتك بأرواحها ونشر المجاعة والدمار والموت وتحيط الانسان في عالم الاستعمار بجو من القلق والريبة والبؤس واليأس، وكأن الأقدار أحاطت به بإطار من السواد المظلم، إذا كانت الفلسفة على هذا النحو. فسوف يدرك الإنسان أن "الأقدار" ليست إلا "أوضاعاً" سياسية وإجتماعية معينة يمكن تغيرها، بحيث تنتقل البشرية من عصر ما قبل التأريخ الذي ما زلنا نحياه الآن إلى عصر التأريخ الواعي؛ وهكذا يفسر جملة الدوائر الحاكمة في الغرب على الفلسفة والعلم والعقل في عصرنا هذا، العقل لا يصلح للنفاذ إلى الحقيقة، إنه أداة لا تنفع إلا في عالم الأدوات،

(1) فؤاد زكريا - السابق - ص 13 - 20 .
(2) كذلك - ضرورة للكتابة - ص 5 - 6 .

8

وهكذا قال برجسون. العلم لا شأن له بالتفسير، بل مهمته الوحيدة هي الوصف، وهكذا قال الوضعيون. الذات المفردة محور الحياة، والغير هو العدو، والعلم يقضي على الحياة، فلنقض عليه، وهكذا يقول الوجوديون. الحقيقة الموضوعية لا وجود لها، وإنما الحقيقة هي النجاح العلمي وهكذا يقول البراغماتيون [1] . إن القائمة طويلة، وقائمة الفلسفات اللاعقلية المعاصرة والأولوية مختلفة، ولكن الجوهر واحد الحملة على الفلسفة، وعلى العلم والعقل [2] .

توفر الحرية :

ليس المقصود هنا معالجة موضوع الحرية بمفهومها الفلسفي، وهل الانسان حرّ، والصراع بين القائلين بالحتمية والقائلين بالحرية، وعلاقة ذلك بالنيوتنية ونظرية الكوانتوم، بعد ذلك ومبدأ الإزاحة واللاتيقن عن هيزنبرغ، بل المقصود بعد الحرية السياسي والإجتماعي، ومع أن ظاهرة الأمور يدل على أنه لا أحد يناقش في أهمية الحرية، فإن واقع الحال هو بخلاف ذلك، فهناك ألف سبب وسبب لفهمها بشكل أو بآخر، ولتحديدها بقيود وضوابط. نحن ندافع عن مبدأ الحرية وتوطيد مشروعيتها، وإذا أمكن التساهل في التفريط بها في الاقتصاد أو السياسة الخ فإن هذا التفريط فيها قاتل بالنسبة للفلسفة بالذات فالفلسفة مشروع فهم عقلي، ولا تسلّم بشيء ابتداء، سوى ما يوصل إليه البحث والنظر أياً تكن النتائج، وخير دليل على هذا ازدهار الفلسفة في فترات الحرية كما عند اليونان في فترات، حيث طابع المجتمع المفتوح التجاري بما يسر من تنوع الأفكار واللغات الحضارية، وحيث تنعدم السلطة الدينية المركزية [3] إدارة ونصاً وكذلك في عصر النهضة الأوروبية حيث طرأت عدة عوامل وأوضاع أدت إلى انحسار الكنيسة والتقاليد وظهور قوى وأفكار ومصالح جديدة [4] .

إن الفيلسوف قبل غيره محتاج إلى الحرية، وربما الحماية، بسبب طبيعة المشاكل التي يعالجها، ولتمايزها نوعياً عن مستوى القبول العامي، وبسبب منهجه الخاص الساعي وراء

---

(1) مفصل ذلك بحثنا لندوة المجتمع العلمي العراقي بعنوان : الفلسفة الذرائعية، دراسة ونقد، مركز دراسات الوحدة العربية 1995، ص 63 فما بعد .

(2) أنور عبد الملك – مقدمة لكتاب المدخل لجون لويس – السابق – ص 5 - 7 .

(3) كتابنا : من الميثولوجيا، ومصادره، السابق، الفصل الخامس كله .

(4) أنظر بحثنا : عالم يتغير – السابق – وبحثنا الاثار الإجتماعية لنظرية التطور، الاديب المعاصر، عدد 29، ص 1985 .

التثبت والنقد والمناقشة لكل شيء، والمهمة تكون أصعب بالنسبة لمجتمعنا العربي، لأنه مجتمع على عتبة الحدود بين مرحلتين وفكرين أو منهجين ومجتمعين، الفكر السلفي واطروحاته وعلمه، والمفهوم الجديد، مما مرت به أوروبا وبدأناه على التو .

وتبقى المشكلة احتداماً بين مَن يقول تجربة للاحدود ومن يشترط نوعاً من التحديد والهيمنة أو قل الحماية أو إشراف الدولة والتخطيط المنظم للحرية ومزاولتها، ولا يسع المقام هنا للدخول في هذا النقاش كما فعلنا في دراسة سابقة، حيث أوضحنا آراء جون ستيوارت مل ممثلاً للاشتراطية المطلقة وهارولد لاسكي ممثلاً للتحديد والاتجاه الاشتراكي، ثم جلبرت هايت [1] .

ومن خلالهم رسمنا حدوداً للحرية وتحديداتها ونسب هذا التحديد ومشروعيته، والمهم ما أوصلنا إليه البحث المستقصى من تأكيد على قاسم مشترك نأمل أن يلقى ترحيباً في عالمنا العربي هو حدود ومواصفات عريضة للحرية مثل مقياس ما يخدم الانسانية ويعمق قيمة الإنسان، ويفتح المجال أمام تفتح إمكاناته، وتقضي على الشك والجمود والتحجّر والنمطية والقولية والتزام الأمانة، واحترام رأي الغير، وعدم استعمال العنف [2] .

ولا أجد خيراً مما لخص به جاريت فاوست كتاب جون ستيوارت مل "في الحرية" كدفاع عن الحرية يقول المقدم جاريت : إن الفكرة الأساسية في كتاب "الحرية" هي الأهمية الضخمة بالنسبة للجنس البشري لتشجيع وجود مجموعة كبيرة مختلفة الأنماط من الشخصيات وأساليب التفكير، وبذلك تتاح للطبيعة البشرية حرية كاملة في الاتساع والتحسن في جميع الاتجاهات، ويشير مل إلى أن سلطان المجتمع والحكومة على الفرد في ازدياد مستمر، وأنه إذا لم يقيدا بواسطة إيمان قوى بقيمة الحرية الفردية، فإن الحكومة والرأي العام قد يفرضا على الجمع البشري نيراً مجحفاً في المطابقة في الفكر والعمل، لا يلائم نمو الأفكار الجديدة والمعايير الاخلاقية التي تسمو على المعايير السائدة في الدوائر الرسمية وقتها، ويضرب جاريت أمثلة جديدة على هذه القيود مثل الرقابة على المسرح وعلى الكتابة مثل كتاب "أصل الأنواع" لدارون، وجين آير؛ ويقول مل أن الحماية ضد طغيان الحكم لا تكفي بل يتطلب الأمر حماية أيضاً ضد طغيان الرأي العام والمشاعر السائدة [3]، والجدير بالتنويه هو الدفوعات الرائعة التي قدمها هؤلاء الثلاثة لمبدأ حرية العقل

(1) كتابنا : الفلسفة والإنسان، ص 232 فما بعد مطولاً .

(2) كذلك، ص 232 فما بعد .

(3) كذلك، نفس المصدر السابق، ص 234 .

8

والفكر مع اختلافهم في أمور الحرية السياسية والاخلاقية والإجتماعية بين الليبرالية المطلقة، والهيمنة المحدودة، ويكفي أن نشير إلى قول لاسكي : إن حرية المفكر والمشاركة في حد ذاتها خير، وأن إنكارها هو دائماً وسيلة للمحافظة على بعض المصالح الخاصة التي لا تستطيع الحياة في جو من الحرية [1] .

أن تكون الفلسفة عامل تغيير وليس الاكتفاء بالوصف [2]، ويمكن أن يقال هنا الشيء الكثير، لكنني أجد في تعامل عادل ظاهر ما يكفي في هذا الصدد. يرى عادل ظاهر أن ثمة ثلاثة عوامل لعدم لعب الفلسفة في الوطن العربي دوراً نقدياً مغيراً في حقول السياسة والاجتماع والدين الأول، وهو الأهم عنده، وهو أن السائد على فهمنا الفلسفي هو الاتجاه العلماوي الذي يبعد الفلسفة عن الأمور السياسية والاجتماعية والقيمية ويقصرها على الوصف والتحليل لمسائل علمية ولغوية من وضعيين وفيزيولوجيين. أن نقصر الفلسفة على التحليل والوصف مع الحياد بالنسبة للأمور السياسية والاجتماعية" فنتجشتاين وآير وراسل؛ بينما المطلوب بحسب عادل ظاهر هو موقف هوركها يمر أن الوظيفة الاجتماعية للفلسفة تكمن في نقدها لما هو سائد في معارضته لقول فتجنشين على الفيلسوف أن يترك كل شيء كما هو، عليه أن يفهم لا أن يغيّر، أدل على قول جلبرت رايل : أن الفلسفة ليست كلاماً على العالم، بل هي كلام على كلامنا عن العالم، وهذا الدور التحييدي للفلسفة وأبعادها عن المشاكل السياسية والايديولوجية والمعيارية عموماً هو ما يصل إليه المنظور الوجودي - الفينومينولوجي إنه فهم يصب في "لا أنسنة الفلسفة" [3] .

ويرى الباحث أن الفلسفة العربية هي أسيرة هذه المواقف، وهو لا يكاد يستثنى أحداً - على عكس ما فعل محمود أمين [4] - حيث يلاحظ الأخير وجود اتجاهات عقلية علمية لا تقتصر على التحليل، كما أنها تسعى بمناهج العلم لتغيير المجتمع وتعميق العقلانية الخاصة (البشرية) ويعدّد اسماء ممثلين لها. أقوال عادل ظاهر يرى أن نظرة ممارسي الفلسفة العربية اليوم تتسم بعدة سمات، هي :

---

(1) كذلك، ص 278 .

(2) الفلسفة والانسان، ص 310 .

(3) عادل ظاهر : دور الفلسفة في المجتمع العربي، ضمن كتاب "الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية 1985، ص 71 - 75 .

(4) محمود أمين العالم، ثلاثة نصوص وثلاثة مواقف في منهج تدريس الفلسفة للسنة الثالثة توجيهية في مصر ضمن نفس الكتاب أعلاه، ص 123 فما بعد، خصوصاً ص 148، 149، حيث يعدد ممثلين في الفكر الواعد .

1 - التسليم بدور الفلسفة على النمط التحليلي المدعى للحياد .

2 - لا يوجهون أي إهتمام لدراسة الدور الايديولوجي للفلسفة .

3 - تعتمد العلم ولا تتجاوزه إلى نقد .

4 - تجرد العقلانية من شروطها السياسية والإجتماعية فلا تلتفت إلا نادراً إلى ارتباط المعرفة بما يسميه مانهايم الإدارة الوجودية للمعرفة .

5 - بسبب النقطة الرابعة أعلاه يتعامل أصحاب هذه النظرة مع المفاهيم تعاملاً تجريدياً خالصاً .

6 - تتحول الفلسفة هنا إلى "احتراف" منغلق على أصحابه لا اهتمام له أو صلة بالجماهير [1] .

7 - إنها نظرة معادية للتأريخ وشروط تكون الأفكار .

ويرى عادل ظاهر أن إدعاء الحياد والاقتصار على التحليل والوضوح والابتعاد عن الآولجة هو في حد ذاته موقف غير محايد، لأنه أي السكوت، يجير لصالح قوى المحافظة وأوضاع إجتماعية وقوى متخلفة تقف ضد التغيير وإنه على العموم لا حياد في الفلسفة ! ويلاحظ الباحث أن هؤلاء يرفضون أن يتجاوز دور الفلسفة المعايير التجريبية والمعايير المنطقية، وبما أن الأحكام المعيارية (الأحكام الاخلاقية والمعتقدات) والتقويم الفني، غير خاضع لهذه المعايير، فهي إذن غير خاضعة لمعايير عقلانية وبالتالي هي خارج الفلسفة، ويرى عادل ظاهر أن معنى هذا هو أن كل اعتقاد وكل تقدم، وكل سلوك إجتماعي وموقف إجتماعي ونظرة قيمية عليها الاّ تقف بجانب القوى المناهضة للتغيير ثورياً أو إصلاحياً، فتكون الفلسفة أداة طيعة في أيدي القوى المسيطرة [2] .

ويضع عادل ظاهر المعالجات التالية لتقوية مفهوم فلسفة مغيرة غير محايدة مؤنسَنة (بالفتح) ومؤنسنة (بالجر) .

1 - أن تقترب الفلسفة من العلوم الإجتماعية، لتزويد الفلسفة بأدوات للكشف عن الجذور الإجتماعية .

2 - أن تمارس الفلسفة على نحو يجعلها وثيقة النتائج بحياة البشر ومصالحهم وتطلعاتهم .

3 - أن تمارس الفلسفة حتى في التدريس لتحقيق غرض عام، وبالتعاون مع حقول المعرفة الأخرى هو التعجيل بعملية التغير الإجتماعي .

(1) عادل ظاهر - السابق - ص 77 - 78 .

(2) كذلك، ص 78 - 86 مفصلاً .

8

4 - أن نجعل مشكلات الانسان وليس مشكلات الفلسفة بخاصة المنطلق الأساسي للفلسفة.

5 - عدم الإكتفاء بتحليل المفاهيم، وإنما تجاوز ذلك وفعل ذلك من أجل بروز نظرة شاملة ومتماسكة للحياة والعالم، بحيث تكون الفلسفة أداة بيد قوى التغيير [1] لا المحافظة.

قلنا أن عادل ظاهر يضع ثلاثة أسباب لعدم لعب الفلسفة دوراً في عالمنا العربي هي **أولاً** : العلماوية وقد شرحناها **وثانياً** : انتماؤنا إلى ثقافة ما زالت تخضع لأبشع الأوهام بالنسبة لقدسية الماضي والمعتقدات الآتية من الماضي **وثالثاً** : مرتبطة بالانظمة السياسية في الوطن العربي التي لا توفر مناخاً صالحاً للبحث الحر فلسفياً أم غير فلسفي، حيث المفكر يعيش دائماً في ظل كابوس من التقييد والكبت الساحق والظلامية الخرقاء ويعتمد عادل ظاهر على السبب الأول العلماوية، على أساس أنه يرى أننا بشكل متفق عليه (يقصد مزاولي الفلسفة) نرفض الرقابة على الفكر، ورفض السبب الثالث [2] .

وفي رأيي أن الدكتور عادل ظاهر يضع المسألة مقلوبة، فالعاملان الثاني والثالث هما السبب الأكبر في نكوص الفلسفة وتحجم دورها. المذاهب والمناهج الفلسفية كثيرة ومنها الثوري والداعي إلى التعقيد وتأسيس فلسفات شاملة وليس التوقف على التحليل بل إن المنهج التحليلي العلماوي لا يكاد يذكر، وليس له إشباع على مستوى الجامعات أو الشارع ويعّرف كل واحد منا أننا نتحجم عن النقد الاجتماعي الخ ليس بسبب شعورنا بحياد الفلسفة ووجوب الحياد الخ أو بسبب فهمنا للفلسفة إنها تحليل فقط، بل لإننا واقعون تحت ضغط العاملين الثاني والثالث، وهذا البحث بكل سطوره هو شهادة على دور وأثر هذين العاملين .

الموقف الفلسفي النقدي :

إما غائب وإما ناقص، وإما يدور ضمن إطار غير عقلاني ولا هو قائم على العقل كأقنوم لذاته. وتوضيح ذلك سنأخذه من مثالين حسن حنفي وزكي نجيب محمود مع إشارة إلى بدايات نقد إيجابي. وسنشرحه مع مثلين في نقطة مستقلة لاحقة .

إن الغائب بشكل شبه مطلق هو النقد الجريء الذي بلا حدود سوى ما يوجبه العقل والعلم والدليل، إن ما حصل في الغرب منذ عصر النهضة من نقد لفكر الكنيسة، ومقارنات للمعطى المعلوماتي في الكتب المقدسة (التوراة والاناجيل) بما اكتشف في علوم

---

(1) كذلك، ص 90 - 91 .

(2) كذلك، ص 72 .

متخصصة كثيرة تأريخية وجغرافية وطبيعية وغيرها، وكذلك ما يخص قصة الخليقة التوراتية ومقارناتها بتأريخ الأحياء ومنها الانسان وأشباهه، وكذلك المفارقة بين (صورة آدم في العهدين القديم والجديد) من حيث هو "كمال" ويكاد يكون أرفع من أي انسان لعصور تأتي بعده ربما كشفته دراسات الآثار عن العصور البربرية والانسان الأول المتوحش، وأشياء أخرى كثيرة تتعلق بصورة الكون الحديثة ووضع الانسان فيه مقارناً بوضعه الخاص المركزي وسط نظام مركزية الأرض، التي تتجاوب مع ما عرف لاحقاً بنظرية بطليموس، أقول هذا وأشياء أخرى كشف عنها النقاب في الغرب، وكذلك الكثير مما يتصل بقصص الانبياء في العهد القديم والجديد مدروساً على ضوء معلومات مكتشفة في حقول الآثار والوثائق التأريخية وما قبل التأريخية، أقول كل هذا وذاك حصل في الغرب تحت سمع وبصر المسيحية والبابوية والكنائس شرقيها وغربها؛ فإذا التفتنا إلى موقف نقدي بأي شكل يتصل بالثقافة الإسلامية في أصولها الأولى، لا نجد شيئاً، حتى لو كان لصالحها ومؤيداً لها، فضلاً عن أن يكون مضاداً مشككاً فيها .

الموقف النقدي وعلى استيحاء يتوجه إلى التراث بقدر ما هو من صنع البشر، أعني للفرق ولعلم الكلام واتجاهاته، وللفلسفة، وللتصوف، وبشيء يتصل بالحديث النبوي من حيث سنده ومدى "صحته" أي كونه ليس موضوعاً مختلفاً .

وعلى العموم الموقف من التراث اتخذ مسارات متعددة وبأشكال مختلفة لا مجال حتى لذكرها، وهو أمر لا يؤثر في حكمنا عليها جميعاً تقريباً بأنها تجري في رحابه وضمن حدوده ومن أجل إعطاء صورة انصع بياضاً وأقوى حضوراً، وأكثر عصرية وحداثة، أي تقريب الحاضر إلى الماضي وصورته، أو فهم الماضي في صور مختارة من الحاضر، أو إنتقاء جوانب من التراث، وتجاهل جوانب، وكذلك الأمر مع الاتجاهات وذلك بحسب توجه ومدرسة ومذهب الدارس الناقد الحالي لذلك التراث .

وكل هذا لا غبار عليه فهو يمثل أساس واتجاهات يعجبها هذا وذاك، لكن أين الغائب اللاموجود بتاتاً الرافض أو الذي لا يعجبه طريق التوفيق أو التلفيق أو التأويل ؟ هل يمكن من الناحية الافتراضية أن يغيب هذا الصوت، بينما نجده في النقد الغربي موجوداً إلى جانب ألوان النقد التوفيقي أو التأويلي الذي ألمحنا إليه سابقاً ؟ سؤال لا أريد أن أجيب عنه واترك للدارسين تأمله والجواب عليه بصدق وأمانة ؟

قلنا سنأخذ مثالين : حسن حنفي وزكي نجيب محمود ولن نمسح كل كتبهما بل سنقتصر على مثال أو بحث أو كتاب لكل منهما .

حسن حنفي يدعو إلى أهمية استعانة الفلسفة بعلم الاجتماع والنفس والدراسات الميدانية هي دعوة صحيحة، وجدناها عند آخرين مثل عادل ظاهر وكذلك عند أديب نايف [1]، وكمال عبد اللطيف [2]، وبعد أن يشخّص أسباب عدم وجود إبداع فلسفي وفكر جديد وهي :

أ - رجوعنا إلى التراث من دون أن يكون عندنا موقف ازاءه .

ب - عدم استفادتنا من الغرب عند تعرفنا عليه لأننا اجتثثنا المذهب الفلسفي من جذوره .

ج - غياب التبصر المباشر للواقع، فتحولت الفلسفة إلى نقل عن القدماء أو عن المحدثين .

د - الجو العام من الداخل والخارج لاجهاض العقول [3] .

وكل هذا قد يكون صحيحاً، وإن لم يكن هو كل السبب أو الأسباب، لكن ليس هذا ما أريد الوقوف عنده، ما أريد أن أقوله بإيجاز شديد هو أن الحلول التي يقدمها حسن حنفي بإزاء كل سبب ذكر أعلاه هي حلول لا أراها، فبالنسبة لـ (أ) هو يرى استبدال تراثيات بأخرى، مثل أخذ موقف المعتزلة ضد الأشاعرة (رفض الكسب الأشعري وإلغاءه عند الأشاعرة، وبديله قبول الهيئة السببية الطبيعية والقول بحرية الإرادة عند المعتزلة)، كذلك اختيار موقف الخوارج ضد المرجئة، واختيار اللاتصوف ضد التصوف، واعطاء الأولوية للواقع ضد حكم النص، وهو هنا لا يشطب علماً قديماً، فقه، تفسير، سيرة، الخ، إنما يحذف منها ما يراه لم يعد مهماً أو ما انتهى الجدل حوله، فمثلاً بالنسبة لعلم تفسير القرآن لم يعد مجدياً سؤال مثل : هل البسملة جزء من السورة ؟ هل الفاتحة أم الكتاب ؟ فهذه مرتبطة بعصر التدوين وقد تم تقنين القرآن، فهذه موضوعات أدت دورها وانتهت كمادة للعلم [4].

ومثال آخر على تأويلات بعيدة جداً عن النص، وهي قراءة جديدة، مثلاً يقول : إذا كانت أسباب النزول عند القدماء تعني معرفة الأصل حتى يتم عليه قياس الفرع فإنها تعني عندنا أولوية الواقع على الفكر ويرى أن الناسخ والمنسوخ تهدف عند القدماء إلى معرفة

---

(1) أديب نايف - بحثه السابق .

(2) كمال عبد اللطيف - بحثه السابق .

(3) حسن حنفي، موقفنا الحضاري - السابق - ص 14 - 20 .

(4) كذلك، ص 24 .

الأحكام، وهي تعني بالنسبة لحنفي معنى التطور في الزمان وهكذا يفعل مع كل العلوم الإسلامية القديمة الدينية والعقائدية والفقهية والعقلية . . . الخ .

ثم يقول : علينا إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد .

والخلاصة : الوقوف ضمن التراث كحل مع تأويل وحذلقة [1] .

بالنسبة للنقطة (ب) أعلاه نجد عنده دعوة ضد التقوقع ظاهراً ولكن كل اشتراطاته تصب في رفض الغرب وتحجيمه وتجاوزه إلى الوراء لا إلى الأمام [2] .

بالنسبة للنقطة (ج) الموقف من الواقع، تجد إنتقائية على نمط محمد عابد الجابري وآخرين [3] . أما اشتراط الحرية عنده فهو اشتراط محدود بالعقيدة، أي حرية ضمن الإيمان، بل ضمن إيمان إسلامي ودين إسلامي، وهو يستخرجها من الشهادة : لا إله إلا الله [4] .

إن بحث حسن حنفي شأنه شأن كل كتابات حسن حنفي الاخرى يشكل توجهاً عاماً يبقى مع كل ما يحشر فيه من أسماء ومذاهب غربية وأسماء حديثة وعلوم متنوعة وتأويلات واجتهادات، وهجومات متعددة اشتباكية مع أكثر من طرف ومنها أطراف ينعتها بنعوت تشعرنا أنه يريد التجديد وإنها عاطفة، واخرى ينعتها بنعوت تشعرنا أنه لا ينقطع عن الحداثة ولا عن الأصول، أقول كل هذا وذاك يبقى توجهه العام توجهاً تراثياً، ضمن التراث، ومتقاطعاً "الآخر" مع الإنتقائية، والتوفيقية، والتأويل المتعسف أحياناً كثيرة .

والنتيجة : نجد أنفسنا مرة أخرى ما نزال محكومين بمنهج العقلانية المؤسسة تأريخياً، بصرف النظر عن وصفات العلاج الجزئية في كل مسألة .

المنهج على كل حال ليس منهجاً عقلانياً يقوم على أن يكون العقل أقنوم نفسه، بل هو منهج توفيقي، تلفيقي، يستند إلى النصّ ويدور في فلكه على طريقة المتكلمين في تجاوز النصّ في الأمور الجزئية، وإعتماده أساساً في النظرة الكلية في المسائل الرئيسية. ويتجاوزه أحياناً

---

(1) كذلك، ص 28، 29 .

(2) كذلك - حسن حنفي، ص 30 - 31، حيث يعدد ثمان نقاط، ثم ص 35 - 36 حيث يعدد أحد عشر نقطة.

(3) كذلك، ص 36 - 37 .

(4) كذلك، ص 38 -39 .

8

في إنتقائية لنص آخر أيضاً، يفهم حديث أي على نمط ما فعله فلاسفة الإسلام لا متكلموه، لكن أيضاً في الأمور الجزئية، لا الكلية .

النقد هنا يقوم على أساس ليس هو من النقد الحرّ في شيء، وهو التسليم والقبول للماضي وللنص وللمرجعية الدينية، مع محاولة التحرك من داخلها، وهو ينتقد تراثاً "غالباً" أو كانت فرضته القوة والفئة الحاكمة ومنظروها ليستبدلها أيضاً بتراث (كما قلنا : اللاتصوف ضد التصوف، حرية الإنسان عند المعتزلة ضد كسب الاشعرية)

والمثير أن حسن حنفي في آخر كتبه "الاستغراب" يندب نفسه لكي يعمل مع الغرب ما عمله الاستشراق معنا ويندب نفسه للرد على دعاوى الغرب واستعلائيته، بالكشف عن تاريخهم وحضارتهم. وكنا قد أوضحنا بتفصيل الخطأ في هذا المنهج ودواعيه، ومدى جدواه، وفائدته بالنسبة لما يملك الغرب من امكانات، وعلوم وتجاوز المرحلة التي كنا فيها عندما كتب الاستشراق عنا [1] .

أما بالنسبة للدكتور زكي نجيب محمود، سنقف وقفة قصيرة جداً عند كتابه "تجديد الفكر العربي" فهو في نصفه الأول نفس زكي نجيب محمود زعيم المذهب "البرانيّ" الوضعي الذي يرفض الميتافيزيقا الخرافة ويمهد الطريق لفلسفة علمية لا تتوخى شيئاً خارج المحسوس، وهو يعيب على العرب عقلهم وحضارتهم إنهم ليس عندهم عقل فلسفي، بسبب صحراويتهم الرمالية، وكل عطائهم وعقلهم هو اللفظ أو الكلمة؛ لكن في النصف الثاني من كتابه، يقدم منهجاً إنتقائياً تلفيقياً توفيقياً، فنجد عند المعتزلة والجاحظ والتوحيدي وابن رشد عقلاً وعلماً، ومنهجاً عقلياً؛ ويبشرنا بإمكان ربط حاضر بماضي وذلك بإقامة فلسفة تربط بين الأرض والسماء والعقل والقلب، والعلم والدين، والمحلي والعالمي الخ [2]

وصدق كمال عبداللطيف عندما سجل على زكي نجيب محمود ومعظم فريق المتبعين لمنهج تابع، وتلفيقي توفيقي، انتقائي الخصائص التالية : (التلخيص، العرض، التناقض، فالتراجع) [3] .

---

(1) تناولنا كتابه "الاستغراب" في بحثنا بعنوان "ملاحظات حول الاستشراق ودارسيه"، ضمن حلقة للمجمع العلمي العراقي 1995، تنشرها مركز دراسة الوحدة العربية .

(2) سبقت إشارة إلى كتابه "تجديد الفكر العربي"، وإلى صفحات تتعلق بالمفهوم .

(3) كمال عبد اللطيف - السابق - ص 20، فما بعد .

ليس لنا اعتراض على أن يغير من شاء مواقفه، لكن وجه الدلالة من ذكر زكي نجيب هو أن أقوى العقول عناداً فيما نراه، وأكثرهما جرأة على الخروج عن المألوف، وأكثرها شجاعة في رفض المسلمات "خرافة الميتافيزيقيا/ زكي نجيب محمود" والتي لاقت الصعاب في سبيل طروحها التي تشكل نقداً مباشراً، وإن كان زكي قط لم يتعرض للميتافيزيقيا الدينية بالإسم، وإنما هاجم الميتافيزيقيا الفلسفية أقول أن عقولاً مثل هذه لا تلبث أن تترك الميدان بعودة إلى ما تقدمه أو بعمل انتقائيات محددة تجعلها في وسط الطريق بين اتجاهين متعاكسين، وهذه الظاهرة تستحق التأمل بشكل دقيق من خلال دراسة كل مفكر وفيلسوف على حدة، ثم كظاهرة عامة. وفي اعتقادي أن الأمر لا يعود بالدرجة الأولى إلى انكشاف حق، أو زيادة وضوح في الرؤيا أو بالعكس؛ بل أمر أراه في الغالب مرهوناً بالضغط الاجتماعي، والعجز عن الصمود الطويل، والإغراءات المتعلقة بالوجاهة الإجتماعية والمكانة الآمنة المعترف بها وغير ذلك من أسباب نفسية وأخرى تتعلق بالموت وقرب الأجل.

وفي الختام أشير إلى وجود معالجات نقدية يمكن أن تفلت من السلبيات والمواصفات التي وجدناها سمة لكثير من المحاولات النقدية للفكر الفلسفي العربي خصوصاً التراثي، والتي ذكرنا نماذج عنها فيما تقدم، تتجلى في دراسة محمود أمين العالم لمناهج رسمية في المدارس المصرية في مادة "الفلسفة" في فترات الحكم الملكي، فثورة يوليو، ثم ما بعد الناصرية، وهي دراسة تستحق التأمل؛ لأنها تنطق بوجود سمات مشتركة سلبية في المنهج والفكر أيضاً، عن وجود اختلافات جزئية في كل فترة، يتمثل هذا المشترك أو هذه السمات المشتركة في سيادة الاتجاهات الماهوية والدينية الامتثالية والتوفيقية والقومية المثالية اللاعقلانية والوضعية الإجرائية واللاتأريخية. ثم يؤشر محمود أمين العالم أنه توجد في مواجهة هذه الاتجاهات الرسمية السائدة تنمو وترتفع قامات فكرية أخرى واعدة تختلف وتتنوع إضافاتها ولكنها تتسم بالحس التأريخي والمنهج العقلاني الموضوعي والرؤية العلمية النقدية والتوجه القومي الديمقراطي وروح الاجتهاد والتجديد [1].

---

(1) أشرنا إلى بحث محمود أمين - فيما سبق قبل قليل، كذلك يشار إلى مواقف نقدية جيدة - أديب نايف - السابق - وسليمان البدور: التراث والمعاصرة - السابق، وابراهيم بدران: حول العقلية العربية، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي، الفصل الرابع عشر من القسم الثالث، ص 291 فما بعد.

المراجـــــع

1 - د. كمال عبداللطيف ـ الفلسفة في الوطن العربي المعاصر المطبوع سنة 1985 .

2 - د. حسام الدين الآلوسي ـ من الميثولوجيا إلى الفلسفة ـ الكويت 1973 ، بيروت 1980، بغداد 1986 .

3 - د. الآلوسي ـ الفلسفة اليونانية قبل أرسطو ـ وزارة التعليم العالي ـ بغداد 1990

4 - ج. بيوري، حرية الفكر، ترجمة محمد عبدالعزيز إسحاق، القاهرة .

5 - فؤاد زكريا ـ الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي .

6 - توفيق سلوم ـ أفكار منهجية حول المسألة التراثية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988 .

7 - د. الآلوسي ـ دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي بيروت ط1، بغداد ط2 1992.

8 - د. الآلوسي ـ مقدمة في الفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى، مجلة كلية الآداب والتربية، الكويت العدد الثاني 1972 .

9 - لويس ماسنيون ـ عن كتاب محمد يوسف موسى ـ القرآن والفلسفة، القاهرة 1958

10 - اسماعيل مظهر ـ تاريخ الفكر العربي، دار الكاتب العربي .

11 - كارل هينرش بكر ـ تراث الأوائل في الشرق والغرب، المقالة الأولى ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبدالرحمن بدوي، القاهرة 1940

12 - ليفي بريل ـ فلسفة أوكست كونت الترجمة العربية .

13 - د. الآلوسي ـ التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت 1989 .

14 - د. الآلوسي ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، ثلاث طبعات، بغداد 1967، بيروت 1980، بغداد 1986 .

15 - ابن طفيل ـ حيّ بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دمشق 1939 .

16 - د. الآلوسي ـ كتاب دراسات، أنظر الغزالي مشكلة وحل .

17 - الطيب تيزيني وحسين مروة ـ مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط2، دمشق ، وكتاب مروة في النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، 1979 .

18 - مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد تاريخي للفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959 .
19 - مقدمة ابن خلدون ـ ترجمة د. ميشال سليمان، ط2، دار ابن خلدون 1978 .
20 - محمد عزيز الحبابي ـ الأصالة المنهجية عند ابن خلدون، الدار البيضاء 1962 .
21 - ابن رشد ـ الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الله ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978.
22 - زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي، بيروت 1971 .
23 - حسن حنفي ـ موقفنا الحضاري، ضمن الفلسفة في الوطن العربي .
24 - محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث، بيروت 1980 .
25 - جون ستيوارت ـ في الحرية .الترجمة العربية. ترجمة عبد الكريم احمد، القاهرة 1966
26 - هارولد لاسكي ـ الحرية في الدولة الحديثة .ترجمة احمد رضوان عز الدين، دار الطليعة بيروت 1966.
27 - نديم البيطار ـ حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت 1982 .
28 - د. عادل ضاهر ـ في دراسة الفلسفة في المجتمع العربي (ضمن ندوة) الفلسفة في الوطن العربي .
29 - أحمد محمود صبحي ـ اتجاهات الفلسفة الإسلامية في الوطن العربي (دراسة ضمن ندوة .
30 - محمد عابد الجابري ـ الثقافة العربية اليوم ومسألة الاستقلال الثقافي (ضمن ندوة الفلسفة في الوطن العربي السابقة .
31 - ديورانت دريك ـ حول الفروق بين الفلسفة والعلم .
32 - زكريا إبراهيم ـ مشكلة الفلسفة، القاهرة 1971 .
33 - ريشنباخ ـ نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1967 .
34 - وايتهيد ـ مغامرات الأفكار، ترجمة زكي أنيس حسن، بغداد 1986 .
35 - صلاح قنصوة ـ فلسفة العلم، طبعة ثانية، بيروت 1983 .
36 - فيليب فرانك ـ فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصيف، بيروت 1983 .
37 - فؤاد زكريا ـ التفكير العلمي، طبعة ثالثة، الكويت 1988 .
38 - هنري بوانكاريه ـ قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغوم، بيروت 1982 .
39 - انجلز ـ جدليات الطبيعة، الترجمة العربية، دمشق 1976 .

40 - جماعة من العلماء السوفيت ـ موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة ابراهيم سلوم، دمشق 1971 .

41 - د. الآلوسي ـ الفلسفة والإنسان . بغداد، 1990

42 - وليم جيمس ـ بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، القاهرة 1985 .

43 - ج. بيوري ـ حرية الفكر، ترجمة محمد عبد العزيز، القاهرة .

44 - والف ب. وين ـ المذهب الطبيعي في الفلسفة ضمن كتاب، فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، القاهرة 1963 .

45 - زكي نجيب محمود ـ موقف من الميتافيزيقيا، دار الشروق، ط2، 1982 .

46 - يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة 1964 .

47 - برتراند رسل ـ مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام، مصر، ط2 .

48 - وليم جيمس ـ البراجماتية، ترجمة محمد علي العريان، القاهرة 1965 .

49 - زكي نجيب محمود ـ حياة الفكر .

50 - ادوارد سعيد ـ الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، بيروت 1981 .

51 - فؤاد محمد شبل ـ حكمة الصين، جزءان، ج1، دار المعارف، القاهرة 1967 .

52 - رضا كرشنان ـ الفلسفة الهندية ومصدر في الفلسفة الهندية وعنوانهما بالإنجليزية:

1 - Indian Philosophy. London 1962.

2 - Asource Book In Indian Philosophy 1957.

53 - مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959 .

54 - د. أحمد ماضي ـ الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، بيروت 1985 .

55 - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ـ رسائل فلسفية، دار الآفاق، بيروت 1973 .

56 - انجلز ـ جدليات الطبيعة، الترجمة العربية، منشورات الفن الحديث العالمي 1970

57 - إبراهيم مدكور ـ بحثه عن تاريخ الفلسفة ضمن الفكر الفلسفي في مائة عام، بيروت 1962

58 - هنري كوربان ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروه، وحسن قبيسي، بيروت 1966.

59 - محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث، بيروت 1980 .

60 - جميل صليبا ـ الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، ضمن بحوث مؤتمر هيئة الدراسات العربية 1966 المنشور 1967 .
61 - سعيد بنسعيد ـ في بحثه، حول التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث مجلة تأملات .كندا، العدد الاول.
62 - ناصيف نصار ـ طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت 1975 .
63 - ناصيف نصار ـ الفلسفة في معركة الايديولوجيا، بيروت 1980 .
64 - محمد عابد الجابري ـ الخطاب العربي، بيروت 1982 .
65 - أمير اسكندر ـ مجلة قضايا عربية، أيلول 1974 عدد (5) .
66 - حسن حنفي ـ موقفنا الحضاري، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي .
67 - عبدالرحمن بدوي ـ الموسوعة الفلسفية، بيروت 1988 .
68 - أميل بريهية ـ القضايا الفلسفية المعاصرة، ترجمة بولس الشاعر، دار الطليعة، بيروت 1973.
69 - جون لويس ـ مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبدالملك، دار الحقيقة، بيروت 1973.
70 - جون ديزموندبرنال ـ العلم في التاريخ، ترجمة د. علي علي ناصيف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1982 .
71 - اندريه كريسون ـ تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت 1982 .
72 - د. الالوسي ـ التطور والنسبية في الأخلاق، دار الطليعة، بيروت 1989 .
73 - بوخنكسي ـ مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة محمود حمدي وآخرين، القاهرة 1973 .
74 - برتراند رسل ـ العقل والمادة، ترجمة أحمد إبراهيم شريف، القاهرة 1975 .
75 - روجيه جارودي ـ النظرية المادية في المعرفة، تعريب إبراهيم قريط، دمشق .
76 - كيدروف ـ المنطق الشكلي والمنطق الديالكتي، ترجمة محمد عيتاني وسهيل يموت، مكتبة النهضة، بغداد .
77 - لويس هيبوليت ـ دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقني، 1971
78 - إمام عبدالفتاح إمام ـ المنطق الجدلي عند هيغل، القاهرة 1969 .

79 - د. نايف بلوز ـ النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ضمن كتاب الماركسية والتراث العربي الإسلامي، بيروت 1982، وفي نفس الكتاب الأبحاث التالية :

أ ـ د. توفيق سلوم : المادية وتجلياتها في العصر الوسيط (بحث) .

ب ـ بو علي ياسين : من التراث إلى الثورة مع الطيب تيزيني (بحث) .

ج ـ نبيل سليمان : منهج الماركسية والتراث العربي الإسلامي في تجربة حسين مروة (بحث).

80 - د ـ رضا السيد ـ طيب تيزيني : بين جاذبية المنهج ومزالق التطبيق (بحث) .

81 - كورنفورث ـ العلم ضد المثالية، ترجم قسم منه إبراهيم كبه باسم «البراغماتية والفلسفة العلمية»، بغداد 1960 .

82 - انجلز ـ جدليات الطبيعة (الترجمة العربية) دمشق 1976، وكتابه لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، دار التقدم، موسكو 1970، وكتابه الاخر الإشتراكية والطوبائية (بالعربية) موسكو 1968، وكتابه ضد دوهرنغ (بالعربية) بيروت 1965 .

83 - د. الآلوسي ـ بحث ـ الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة، القسم الأول، العدد الأول 1985 .

84 - جان باري ـ الباراسايكولوجي والميتافيزيقيا الجديدة، ترجمة ونشر دار الشؤون الثقافية، بغداد.

85 - جون بول سارتر ـ المذهب المادي والثورة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، دار اليقظة العربية للترجمة والنشر، دمشق 1960 .

86 - بيرنت Burnt : J. Early Greek Philosphy. New York Ed. 1958

87 - ليفي بريل ـ فلسفة أوكست كونت، ترجمة محمود قاسم وسيد محمد بدوي، القاهرة 1952.

88 - اندريه كريسون ـ تيارات الفكر الفلسفي .

89 - د. الآلوسي ـ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت 1985 .

90 - دارون ـ أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، بيروت 1971 .

91 - جون ديزموند برنال ـ العلم في التاريخ ـ الجزء الثالث .

92 - جون لويس ـ الإنسان والارتقاء، ترجمة عدنان جاموس، دار الجماهير، دمشق.

93 - ليبرمان ـ الطريق الطويل نحو الإنسان، ترجمة د. ثابت جرجيس، بيروت 1963
94 - رايشنباخ ـ نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة 1968 .
95 - جراهام كانون ـ نظرات في تطور الكائنات الحية، ترجمة عبدالحافظ حلمي، القاهرة
96 - شبلي شميل ـ فلسفة النشوء والارتقاء، ج1، القاهرة 1910 .
97 - سلامة موسى ـ نظرية التطور وأصل الإنسان، القاهرة 1928 .
98 - جميل صدقي الزهاوي ـ الكائنات، القاهرة 1896 .
99 - برجسون ـ التطور الخالق، ترجمة محمود قاسم، القاهرة 1956 .
100 - جون لويس ـ المدخل .
101 - انجلز ـ جدليات الطبيعة، الترجمة العربية، منشورات الفن الحديث العالمي، 1970
102 - مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة 1959 .
103 - ابراهيم مدكور ـ في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق، ج1، القاهرة 1947 .
104 - عمانوئيل كانت : Kant : The Critique of Pure Reason. Eng TR London 1959.
105 - عبد المتعال محمد الجبري ـ السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، القاهرة 1988 .
106 - محمد الصادق عبداللطيف ـ الاستشراق ـ الواقع والاتجاهات والمواجهة، ندوة، عمان ـ الأردن 1993 .
107 - صبحي ناصر حسين ـ موقف المشارقة من المستشرقين، مسلسل الاستشراق العدد الأول 1987 .
108 - ميشال جحا ـ موقف العرب من المستعمرين .
109 - عبد الأمير الأعسم ـ الاستشراق من منظور عربي معاصر .
110 - حسام الخطيب ـ الاستعراب في أمريكا ومحاذير العودة إلى الشرنقة الاستشراقية.
111 - أوليفيه كاريه ـ للاستشراق إيجابيات ومزايا ولكن . . .
112 - عزيز العظمة ـ إفصاح الاستشراق، مجلة المستقبل العربي، عدد 32، 11981/10
113 - عمر فروخ ـ المستشرقون ـ ما لهم وما عليهم، الاستشراق .
114 - برنارد لويس ـ مسألة الاستشراق، ترجمة وإعداد كامل يوسف حسين .
115 - محمد البه ـ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط5، بيروت 1970 .

116 - أحمد بن عبود ـ الاستشراق والنخبة العربية، المجلة التاريخية المغربية، السنة التاسعة، العدد 27 - 28، تونس 1982 .
117 - محمد وقيدي ـ تطور الصياغة الايديولوجية في الاستشراق، مجلة دراسات عربية
118 - نذير حمدان ـ مستشرقون، سياسيون، جامعيون، مجمعيون، الطائف 1988 .
119 - كامل يوسف حسين ـ مقدمته النقدية قبل ترجمته لنصي الحوار بين برنارد لويس وادوارد سعيد، استشراق (2) .
120 - محسن جاسم الموسوي ـ مداخل المثقفين العرب للاستشراق (1) نقطة تحول، ونهاية القرن التاسع عشر، يقظة أو مواجهة، وكذلك مقاله بعنوان التآلف والاختلاف في الثلاثينات .
121 - محمد عابد الجابري ـ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية : طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية، الرياض 1985 .
122 - نجيب عفيفي ـ المستشرقون في ثلاثة أجزاء، القاهرة 1965 .
123 - ميشال جحا ـ الدراسات العربية الإسلامية في ألمانيا في القرن العشرين، استشراق (3) .
124 - فاروق عمر فوزي ـ الاستشراق وتاريخ العصر العباسي ضمن الاستشراق (1) .
125 - يانوش دانتسكي ـ الاستشراق بين الشرق والغرب، ترجمة عدنان المبارك، ضمن الاستشراق (1) .
126 - اندريه ميكل ـ حوار معه، الاستشراق (2) .
127 - شوفالييه ـ لقاء معه، الاستشراق (2) .
128 - ابراهيم السعافين ـ الاستشراق، الموقف وردود الفعل، العدد الرابع 1994 .
129 - صادق جلال العظم ـ الاستشراق والاستشراق معكوساً، دار الحداثة، 1981 .
130 - جرابر ـ استشراق (2) .
131 - رودستور ـ استشراق (2) .
132 - محمد أركون ـ استشراق (2) .
133 - حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة 1991 .
134 - عبدالرحمن بدوي ـ مقدمة كتاب «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ط4، بيروت 1980، وكتاب «من تاريخ الالحاد في الإسلام 1945» وأول فصول «خصائص الحضارة العربية» .

135 - كارل هنرش بكر ـ تراث الأوائل في الشرق والغرب ـ ضمن التراث اليوناني لبدوي
136 - محمد أركون ـ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1986
137 - مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط2، القاهرة 1959 .
138 - أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات .
139 - محمد بن زكريا الرازي ـ رسائل فلسفية، نشر بول كراوس، بيروت 1973 .
140 - رودنسون ـ الإسلام والرأسمالية، ترجمة ثريا الحكيم، ط4، دار الطليعة، بيروت 1982 .
141 - جولدتسيهر ـ العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة لفيف من العلماء، ج2، القاهرة وبغداد 1959 .
142 - أحمد أمين ـ حجر الإسلام، ط7 .
143 - د. الآلوسي ـ مشكلة الخلق (بالانجليزية) :
The Problem of Creation in Islamic Thoaghe.
144 - ابن المقفع ـ رسالة الصحابة، ضمن رسالة البلقاء لمحمد كردعلي، القاهرة 1954
145 - القاضي عبدالجبار ـ شرح الأصول الخمسة، القاهرة 1965 .
146 - خليل أحمد خليل ـ مستقبل الفلسفة العربية، بيروت 1981 .
147 - محمد المصباحي ـ دلالات، منشورات عكاظ 1988 .
148 - ابن رشد ـ تهافت التهافت .
149 - نعمان جميل سليمان ـ نظرية المعرفة عند الأشاعرة، رسالة ماجستير 1994 جامعة بغداد .
150 - ماجد فخري ـ ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية 1960 .
151 - فؤاد زكريا ـ الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي، عمان 1985 .
152 - د. عبد الجليل كاظم ـ نظرية المثل عند أفلاطون والنقد الارسطي لها، رسالة ماجستير .
153 - تيسير شيخ الأرض ـ المدخل إلى ابن سينا ـ دار الأنوار، بيروت 1967 .
154 - سليمان دنيا ـ التفكير الفلسفي الإسلامي، مصر 1967 .
155 - عارف عبد فهد ـ نقد ابن تيمية لثقافة عصره، رسالة ماجستير .

156 - مدني صالح ـ ابن طفيل قضايا ومواقف، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1980 .
157 - توفيق الطويل ـ قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مصر 1958 .
158 - بوترو ـ فلسفة كانط، ترجمة عثمان أمين، القاهرة 1973 .
159 - د. الآلوسي ـ تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل، دورية آفاق عربية، رقم (2) مارس 1985 .
160 - الكندي ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد أبو ريدة، ج1، القاهرة 1950.
161 - ابن رشد ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، بيروت 1978 .
162 - نديم البيطار ـ حدود الهوية القومية، دار الوحدة، بيروت 1982 .
163 - جارودي ـ النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط .
164 - ناصيف نصار ـ طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت 1975 .
165 - فؤاد زكريا ـ آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ـ القاهرة 1975 .
166 - زكريا إبراهيم ـ مشكلة الفلسفة، القاهرة 1971 .
167 - زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي، بيروت 1971 .
168 - توفيق سلوم ـ أفكار منهجية حول المسألة التراثية، ضمن ملف الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988 .
169 - فوزية ـ التجسد، ترجمة لويس أبادير 1962 .
170 - ديورانت ـ قصة الحضارة، ج11، الترجمة العربية .
171 - كمال عبداللطيف ـ طبيعة الحضور الفلسفي الغربي في الفكر العربي المعاصر، ضمن الفلسفة في الوطن العربي، 1985 .
172 - لويس ماسيتون ـ عن كتاب محمد يوسف موسى ـ القرآن والفلسفة، القاهرة 1958
173 - إسماعيل مظهر ـ تاريخ الفكر العربي، دار الكتاب العربي، بيروت .
174 - محمد الصادق عبداللطيف ـ الاستشراق، الواقع والاتجاهات والمواجهة، ضمن وحدة الثقافة العربية، أبحاث ندوة عمان 1963 .
175 - فولتير ـ كانديد، تعريب لطفي قاسم، القاهرة 1946 .
176 - كليابيتس ـ نظرة ماركسية في تاريخ الفلسفة، ترجمة حنا عبود، دار الطليعة، بيروت 1971.

177 - رايشنباخ ـ نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي، القاهرة 1968 .
178 - هنري لوفافر ـ كارل ماركس، تعريب محمد عيتاني، بيروت 1959 .
179 - برنال ـ العلم في التاريخ، ترجمة علي علي ناصيف، بيروت 1982 .
180 - كيللي ـ المادية التاريخية، نقله إلى العربية أحمد داود، دار الجماهير، دمشق 1967 .
181 - شبلي شميل ـ فلسفة النشوء والارتقاء، ط1، 1884، ط2، 1910 .
182 - اندريه كريسون ـ تيارات الفكر الفلسفي الأوروبي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت 1960 .
183 - محمود أمين العالم ـ ثلاثة نصوص وثلاث مواقف في منهج تدريس الفلسفة .